Das Problem der wesenlosen Gestalten im hl. Altarssakrament nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität
zu Breslau

vorgelegt von

Adolf v. Splawa-Neyman,
Präfekt am Fürstbischöflichen Knabenkonvikt zu Gleiwitz.

Die feierliche Promotion findet statt
Montag, den 7. Juni, vormittags 11¼ Uhr
in der Aula Leopoldina.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

VORTRAG:

„Die Eucharistielehre des hl. Thomas von Aquin in seinen eucharistischen Hymnen."

Breslau 1920.
Druck der Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung, G. m. b. H., Breslau I.

Auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. Pohle von der kath.-theol. Fakultät genehmigt.

Breslau, den 6. Februar 1920.

Triebs, derz. Dekan.

Meinen lieben Eltern

in herzlicher Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548211_0054

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1
Geschichtlicher Ueberblick 4
I. Kapitel. Existenz der eucharistischen Gestalten 10
§ 1. Objektive Realität der eucharistischen Gestalten 10
§ 2. Subjektlosigkeit der eucharistischen Gestalten 20
§ 3. Theologische Spekulation der Kommentatoren des hl. Thomas 29
§ 4. Das kirchliche Lehramt und die subjektlosen Gestalten 33

II. Kapitel. Wesen der eucharistischen Gestalten 35
§ 1. Das wunderbare Eingreifen Gottes 36
§ 2. Die philosophische Möglichkeit einer Trennung von Substanz und Akzidens 41
§ 3. Quantitas dimensiva 46
§ 4. Die wesenlosen Gestalten und die neuere Physik . . . 56
§ 5. Das Verhältnis des Leibes und Blutes Christi zu den eucharistischen Gestalten 62
§ 6. Die eucharistischen Gestalten und das Prinzip der Individuation 66

III. Kapitel. Wirkweise der eucharistischen Gestalten 69
§ 1. Das Wirkprinzip der eucharistischen Gestalten. 71
§ 2. Corruptio, generatio, nutritio. 76
1. Artikel. Corruptio 76
2. Artikel. Generatio 85
3. Artikel. Nutritio 99
§ 3. Fractio und Mixtio 102
1. Artikel. Fractio 102
2. Artikel. Mixtio 108

Quellen und Literatur.

S. Thomae Aquinatis

1. Summa theologica. (Opera omnia. Romae 1903/06. tom. XI. et XII. mit dem Kommentar des Kardinals Cajetan.)
2. Summa contra gentiles (de veritate cath. fidei). Luxemburgi 1881.
3. Quaestiones de quolibet. Venetiis 1476 apud Joann. de Colonia.
4. Commentarii in libros sententiarum Petri Lombardi, tom. III. et IV. Venetiis 1503 (mit dem Text des Petrus Lombardus).
5. In omnes d. Pauli Apostoli epistulas doctissima commentaria. Venetiis 1562 [in epist. I. ad Cor., cap. 11].
6. Opuscula*) theologica et moralia ac considerationes. Parisiis 1656.
   opusc. 32 (11): Responsio ad F. Passanum lectorem Venetum. art. 31—35.
   opusc. 2: Contra Graecos, Armenos et Sarracenos. cap. 8.
   opusc. 20: De Sacramento Eucharistiae.
7. Officium in solemnitate corporis Christi. cfr. Breviarium et Missale Romanum.

Dazu die wichtigsten Kommentatoren:

Cajetan, del Vio, Card. s. o. No. 1.

Collegii Salmanticensis, Cursus theologicus, tom. XI. pars 2. tractat. XXIII. — Venetiis 1708. [abgekürzt: Salm.].

Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. Antverpiae 1725.

Joannes a S. Thoma, O. P., Commentarii theologici in Thomam Aquinatem, tom X. Parisiis 1888 sqq.

— Cursus philosophicus thomisticus, pars I. et II. Coloniae 1638.

Raynaud, Theoph., Theologia naturalis, tom. V. } Lugduni 1665.
— Exuviae panis et vini in Eucharistia. }

Suarez, S. J., Commentariorum ac disputationum in III^{am} partem divi Thomae. Moguntiae 1599.

Vasquez, S. J., Commentariorum ac disputationum in III^{am} partem divi Thomae; (a quaestione 73. usque 83.) Lugduni 1631.

*) Die Zählung der Opuscula ist in den meisten Ausgaben verschieden. Opusc. 20 zählt Mandonnet, O. P. (Des écrits authentiques de S. Thomas d' Aquin, Fribourg, Suisse, 1910, p. 82.) unter den apokryphen Werken auf.

Billuart, O. P., Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata. Leodii 1746/51.

— als Auszug daraus: Summa Summae S. Thomae sive compendium theologiae, Pars. III. tom. V. Wirceburgi 1766.

Capreolus, O. P., Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis, tom. VI. ed. Paban et Pègues. Tours 1906.

Ferner:

Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici, bei Migne, PL 180.

Bellarmin, Rob., Card., S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento. (Opera omnia, ed. Just. Fèvre. Parisiis. Vivès 1872.)

Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Frbg. 1896.

Franzelin, Jo. Bapt., Card., S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Romae 1873. pag. 270 sqq.

Gihr, Nik. Die hl. Sakramente der kath. Kirche. Bd. I[3]. S. 389 ff. Frbg. 1918.

Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Domini veritate, bei Migne PL 149.

Goudin, Philosophia juxta inconcussa principia S. Thomae. Cöln 1732. tom. III.

Grabmann, Dr. Martin, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1 u. 2. Frbg. 1909/11.

— Thomas v. Aquin. Sammlung Kösel, Bd. 60. Kempten 1912.

Gredt, P. Jos., O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Frbg. 1909[2].

Gutberlet, Dr. Konstantin, Allgemeine Metaphysik. 1906[4].

— Das hl. Sakrament des Altares. Regensburg 1919.

Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, Bd. IX, S. 657—691. Mainz 1901.

Janssen, P. Rosarius, O. P., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Bonn 1912.

Kleutgen, Jos., S. J., Philosophie der Vorzeit. Bd. II[2]. S. 269 ff. Innsbr. 1878.

Lehmen, Alf., S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Bd. I[4]. Frbg. 1917. Bd. II[3]. Frbg. 1901.

De Lugo, Jo., S. J., Disputationes scholasticae et morales. Pars. II. Tractatus de venerabili Eucharistiae sacramento. Lugduni 1660.

Nägle, Rathramnus und die hl. Eucharistie. Wien 1903.

Pesch, Tilm., S. J., Die großen Welträtsel. (Philosophie der Natur.) 2 Bde. Frbg. 1883. (3. Aufl. 1907.)

— Institutiones logicae et ontologicae, Pars I. (Philosophia Lacensis) ed. C. Frick S. J. Frbg. 1914

Pohle, Jos., Lehrbuch der Dogmatik, Bd. III[6]. 1916. S. 269 ff.
Reinhold, G., Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas v. Aquin. Wien 1893.
Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. IV. S. 593 bis 610. Frbg. 1903.
Schmidt, Alois, Die thomistische und skotistische Gewißheitslehre. Dillingen 1859.
v. Tessen-Węsierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin. Paderborn 1899.
Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II.[10]. S. 479 ff. Berlin 1915.
Werner, Der hl. Thomas von Aquino. Regensbg. 1858. 3 Bde.
— Die Scholastik des späteren Mittelalters. Wien 1881. 4 Bde.
— Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861. 2 Bde.
Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in augustissimo sacramento operatur. Bonn 1868.

„Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiae."
S. Thomas.

Einleitung.

Unsere im Thema angegebene Aufgabe besteht darin, die Lehre des Aquinaten über die im Altarssakramente zurückgebliebenen Gestalten (Akzidentien) darzulegen und durch seine bedeutenderen Kommentatoren zu beleuchten. Und zwar sollen die in verschiedenen Werken des Autors verstreuten Auslassungen über unsern Gegenstand zu einem systematischen Ganzen zusammengetragen und verwoben werden. Hieraus erwächst aber dem hl. Thomas durchaus nicht der Vorwurf der Systemlosigkeit. Im Gegenteil ist gerade er ja der größte und gefeiertste Systematiker des Mittelalters, besonders in seinem reifsten Werke, der theologischen Summa[1]). Was hier bisweilen zwar nur eben angedeutet oder als bekannt vorausgesetzt wird, das findet dagegen eine eingehendere Behandlung in andern Werken wie im Sentenzenkommentar, in der Summa contra gentiles, in den Quodlibeta[2]) und andern Schriften. Dazu kommt,

[1]) „Thomas ist in der Tat der klarste Schriftsteller und der größte Systematiker des ganzen Mittelalters. Niemand weder vor ihm noch nach ihm verfügte so wie er über die Gabe und die Kunst der Synthese und der Systematisierung." Ueberweg — Baumgartner, a. a. O. S. 485.

[2]) Gerade die sog. disputationes de quolibet waren dazu angetan, daß alle Unklarheiten und alles Unverstandene von den Schülern zur Sprache gebracht und ausführlich erörtert wurden. Die Quodlibeta sind Aufzeichnungen solcher Einwände und Schwierigkeiten samt deren Lösung. Vgl. R. Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas v. Aquin, Bonn 1912.

daß die heutige Lehrmethode von der des Mittelalters verschieden ist. Während die Dogmatiker der Gegenwart einen Stoff zunächst positiv behandeln, pflegten die Scholastiker des Mittelalters in Befolgung der Sic-et-non-Methode[1]) Abälards zuerst die Einwände der Gegner über die einschlägige Frage aufzunehmen und dann erst sich über den betreffenden Stoff positiv zu verbreiten, um zum Schluß die Einwände zu widerlegen.

Der hl. Thomas behandelt in seiner Summa theologica das Problem der subjektlosen Akzidentien in der Eucharistie, indem er zunächst ihre Möglichkeit, dann ihre Angemessenheit und schließlich ihre tatsächliche Existenz nachweist und im Anschluß einige Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Wirkweise zu lösen sucht. Bei der Frage nach der Möglichkeit substanzloser Akzidentien muß notwendigerweise auch ihr Wesen Gegenstand eingehender Untersuchung werden. Gewiß entspricht diese Stufenfolge den logischen Gesetzen vollauf; denn im Falle der Unmöglichkeit erübrigen sich alle andern Fragen nach der Angemessenheit und der tatsächlichen Existenz; im Falle der Unangemessenheit erübrigt sich die Frage nach der Existenz und den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten. —

Wir legen unserer Abhandlung die drei Fragen zugrunde: an sit, quid sit, qualis sit res, und behandeln die eucharistischen Gestalten nach ihrem Dasein, Wesen und Eigenschaften. Wir beginnen logischerweise mit der Frage nach Dasein und Wirklichkeit der eucharistischen Gestalten. Nach Feststellung dieser Tatsache suchen wir in ihr Wesen tiefer einzudringen; und da dem Sein das Wirken entspricht, haben wir endlich zu untersuchen, inwiefern diesen Akzidentien eine Wirksamkeit — sei es aktiv oder passiv — zukommt, und welche Schwierigkeiten hier der Lösung harren. — Der positive Nachweis, daß das eucharistische Wunder der „accidentia sine subiecto“ auch der Vernunft entspricht, bildet weder ein zwingendes Beweis-

[1]) cfr. Grabmann, Gesch. der scholast. Methode Bd. II, S. 213 ff.

moment für die tatsächliche Existenz, noch bringt er uns einen Schritt vorwärts in der Lösung der vielen physischen und metaphysischen Schwierigkeiten; denn alle Konvenienzgründe haben ja nur zwingende Beweiskraft in negativer Instanz und a posteriori. Positiv genommen dienen sie lediglich dazu, den katholischen Glauben an die eucharistischen Geheimnisse zu vertiefen und zu befestigen. —

Unter Voranstellung eines geschichtlichen Ueberblickes gliedern wir den Stoff in drei Kapitel:

1. Existenz der eucharistischen Gestalten.
2. Wesen der eucharistischen Gestalten.
3. Eigentümlichkeiten in der Wirkweise der eucharistischen Gestalten.

Geschichtlicher Ueberblick.

Es scheint auf dem Gebiete der Dogmengeschichte Gesetz zu sein, daß dogmatisch-spekulative Erörterungen einer kirchlichen Lehre erst dann einsetzen, wenn die Häresie sich der betreffenden Lehre bemächtigt hat. — Fast das ganze erste Jahrtausend ist freigeblieben von eucharistischen Häresien. Betrachtet man die Lehre des Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert als die erste, übrigens nur unbedeutende Abendmahlsstreitigkeit, so veranlaßte Berengar von Tours die zweite und die sog. Reformatoren im 16. Jahrhundert die dritte eucharistische Irrlehre. Daran erst knüpfen sich die Spekulationen der Theologen über einzelne Fragen der Eucharistielehre.

„Das Hauptthema der Patristik war die Trinität und die Inkarnation. Die Irrlehren drängten zu einer allseitigen Durchdringung und Verteidigung dieser fundamentalen Mysterien. Die Lehre von der hl. Eucharistie wurde mehr gelegentlich und im Zusammenhange mit andern Geheimnissen, namentlich mit der Inkarnation behandelt."[1]) Doch läßt sich aus den gelegentlichen Hinweisen der Väter wenigstens die zu allen Zeiten festgehaltene Kirchenlehre nachweisen, daß im Altarssakramente Christi Fleisch und Blut einerseits und die sinnfälligen Gestalten anderseits scharf von einander zu unterscheiden sind. Dabei legen manche Kirchenväter Gewicht darauf zu betonen, daß trotz der wirklichen Gegenwart Christi die sinnfälligen Gestalten fortbestehen. So spricht Irenäus von der „Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem

[1]) Grabmann, Geschichte der scholast. Methode. Bd. I, S. 199.

irdischen (πρᾶγμα ἐπίγειον) und einem himmlischen, besteht". adv. haeres. IV, c. 18, n. 5). Chrysostomus sagt: „Christus hat uns nichts Sinnfälliges übergeben, sondern lauter Geistiges, aber in sinnfälliger Hülle." (homil. 82, n. 4.) — Theodoret: „Die mystischen Symbole geben nach der Konsekration ihre Natur nicht auf." (οὐδὲ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. Dial. II. MG 83/168)[1]) — Über das Wesen aber oder die innere Möglichkeit der eucharistischen Gestalten erfahren wir von den Vätern nichts. In einzelnen Ausdrücken und Redewendungen sind sie bisweilen so unklar, daß es erst einer genauen Interpretation des Textes bedarf, um nicht der Häresie in die Arme zu laufen. So darf es uns denn nicht Wunder nehmen, daß die ersten Verfasser einer eucharistischen Monographie, Paschasius Radbertus und Rathramnus verschiedene Wege gingen. Paschasius Radbertus, Benediktiner in Corvey, übertrieb die Identität des eucharistischen und des natürlichen Leibes Christi, indem er die Identität sogar auf die beiden Seinsmodi ausdehnte. Seine im Jahre 831 verfaßte Schrift „De corpore et sanguine Domini" rief bald den Widerspruch der Zeitgenossen hervor, die unter dem gleichen Titel Streitschriften gegen Paschasius ins Feld führten und die theologische Spekulation auf diesem Gebiet eröffneten. Zu nennen sind Ratharius, Bischof von Verona (890—973?), ein unsteter Geist, und Abt Heriger von Lobbes († 1007), ein Freund des Bischofs Notker von Lüttich. Im Auftrage Karls des Kahlen verfasste der Corveyer Mönch Rathramnus eine beachtenswerte Gegenschrift. Darin unterschied er scharf zwischen „species visibilis", d. i. den Gestalten und der „invisibilis substantia", die er mit dem wahren Leib und Blute Christi gleichsetzt. (cap. 49.) Der eucharistische Leib Christi ist also mit dem historischen

---

[1]) Weitere Väterbelege s. bei Franzelin l. c. S. 274 f.; — Pohle, Lehrb. der Dogmatik III, [6] S. 272; Bellarmin, De sacramento Euchar. II, p. 64 sqq.

nur identisch *secundum invisibilem substantiam,* nicht aber *secundum speciem visibilem.*[1])

Einen viel stärkeren Anlaß zur theologischen Erörterung des Eucharistiegeheimnisses bot der Streit Berengars von Tours (1050).[2]) Er leugnete die Wesensverwandlung und die wirkliche Gegenwart Christi im Sakramente. Später gab er zwar die wirkliche Gegenwart zu[3]), behauptete aber, daß Christus zugleich mit dem Brot und Weine zugegen sei. Gegen ihn und seine Schüler erhoben sich Adelmann von Lüttich[4]) († 1061), Abt Durand von Troarn[5]) († 1088), Lanfrank[6]) († 1089), Guitmund von Aversa[7]) († ca. 1095) und Alger von Lüttich[8]) († ca. 1131). Auch Wilhelm von St. Thierry[9]) († vor 1153), Hildebert von Lavardin[10]) († 1133) und Robert Pulleyn[11]) († ca. 1150) verdienen, hier genannt zu werden. Wie wir sehen, wurde in diesem Zeitraum „das hl. Altarssakrament in viel intensiverer Weise als im 9. Jahrhundert zum Thema der

[1]) Näheres bei A. Nägle, Rathramnus u. d. hl. Eucharistie, Wien 1903.

[2]) Seine Schrift „De coena Domini", von Lessing aufgefunden.

[3]) Bellarmin, l. c. I, cap. 1. pag. 3.

[4]) schrieb einen herzlichen Brief an seinen ehemaligen Mitschüler Berengar mit der Bitte, er möge doch von seinem Irrtum ablassen. (ML 143/1290.)

[5]) Liber de corpore et sanguine Christi. (ML 149/1375—1424.)

[6]) Benediktiner, später Erzbischof von Canterbury. „De corpore et sanguine Domini" (ML 150); warnt vor Übertreibung der Dialektik und mahnt zur Hochschätzung und richtigen Verwertnng der Väterzitate.

[7]) G. schrieb zwischen 1073 und 1077 „De corporis et sanguinis Domini veritate in Eucharistia." (ML 149, 1427 ss.)

[8]) O. S. B. „Libri tres de sacramentis corporis et sanguinis." (ML 180, col. 439—845). Die beste Arbeit aus dieser Zeit. Tatsächlich ist Alger der erste, der die Theorie substanzloser Accidentien aufstellte: sine substantiae fundamento facit Deus qualitates existere.

[9]) Guillemus Abbas S. Theodorici. „De sacramento altaris". (ML 180/345 ss.)

[10]) Schüler und Gegner Berengars; braucht zuerst den Terminus „transsubstantiatio". (Grabmann, l. c. I, S. 224.)

[11]) Rob. Pullus, Kardinal, Freund des hl. Bernhard. „Sententiarum libri VIII". (ML 186/639—1010).

theologischen Erörterung gemacht". „Zur Lösung der von Berengar erhobenen Schwierigkeiten und zur Aufhellung so vieler schwieriger Punkte der Eucharistielehre wurden Analogien aus dem Bereiche des Natürlichen verwertet und zum Erweise der christlichen Wahrheit mancherlei Konvenienzgründe angeführt. So kommt es, daß uns bei Lanfrank, besonders aber Guitmund (und erst recht bei Alger) manche Ideen und Gedankengänge begegnen, die Sinn für Spekulation verraten und auch in der folgenden Scholastik verwertet und weitergebildet worden sind. Auch brachte der Berengarsche Streit eine Förderung und Bereicherung der theologischen Terminologie. Guitmund verwertete die Begriffe ‚Substanz' und ‚Akzidens' für die Eucharistielehre."[1])—Allmählich drang die aristotelische Dialektik und auch die Naturphilosophie immer mehr in die theologischen Lehrdisziplinen ein, wobei das Interesse für die Sakramentenlehre sich mehr und mehr steigerte Hier ist besonders erwähnenswert die Schule von St. Viktor[2]), Peter Abälard († 1142), bedeutend durch die Einführung seiner „Sic-et-non Methode", die Schule von Chartres und vor allem Petrus Lombardus († 1164), dessen „Libri IV sententiarum" das theologische Schulbuch des ganzen Mittelalters geworden sind. Bereits hier (im 4. Buche, dist. 10—12) finden wir fast alle Fragen betreffs der eucharistischen Gestalten aufgerollt und zum Teil auch schon gelöst. An den Lombarden reiht sich dann eine große Zahl von Summen und Sentenzen, zumeist noch ungedruckt. — Die vollkommene Vollendung in der spekulativen Durchdringung der Eucharistielehre finden wir aber erst in der Hochscholastik bei Alexander von Hales († 1245), Bonaventura († 1274), Albertus Magnus († 1280) und besonders bei seinem Schüler Thomas von Aquin († 1274), dem „Fürsten der Scholastiker", der mit

[1]) Grabmann l. c.

[2]) Hugo von St. Viktor († 1141), „De sacramentis fidei christianae". — Richard von St. Viktor († 1173). — Robert von Melun († 1167), ungedruckte Summa.

Zuhilfenahme der aristotelischen Philosophie die Eucharistielehre der griechischen und lateinischen Kirchenväter zu einem einheitlichen und abschließenden Bauglied in seine theologische Summa, das inhaltlich reifste und formvollendetste Werk des ganzen Mittelalters, einfügte.

Doch hiermit war die theologische Spekulation in der Eucharistielehre noch lange nicht abgeschlossen. Die bei Petrus Lombardus angeregten eucharistischen Probleme finden wir ausgebaut in einer großen Anzahl von Kommentaren zu seinem Sentenzenwerk. An erster Stelle steht der berühmte Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin, seiner Jugendepoche angehörend (1252—1257). Im übrigen sind zu nennen (soweit sie die Eucharistielehre betreffen) Bonaventura, der große Franziskanertheologe und Freund des hl. Thomas; Johannes Duns Scotus († 1308), der spitzfindige Doctor subtilis; Richard von Middletown († ca. 1308); die Dominikaner Harvaeus Natalis († 1323), Petrus de Palude (Paludanus) († 1342) und Dominicus de Soto († 1560); ferner die nominalistisch gesinnten Theologen Durandus a S. Porciano († 1334), die Franziskaner Petrus Aureolus (1322), Occam († ca. 1350), sein Schüler Marsilius von Inghen († 1396), Petrus de Alliaco († 1420) und Gabriel Biel († 1495).

Der eigentliche Lehrer der hl. Eucharistie aber ist und bleibt der Doctor angelicus, der hl. Thomas. In der theologischen Summe geht er seinen eigenen Weg, nur selten auf Petrus Lombardus gestützt. Und nach ihm haben sich in der Folgezeit die meisten Theologen der Spätscholastik gerichtet, teils in Kommentaren, teils in Verteidigungsschriften zu den thomistischen Werken, teils in eigenen Abhandlungen, jedoch selten in einzelnen Monographien.

Von bedeutenderen Autoren, die in Form von Kommentaren oder andern gelehrten Abhandlungen im Sinne des hl. Thomas über das Altarssakrament geschrieben haben, seien genannt Aegidius de Colonna[1]) († 1316), ein Schüler

[1]) Seine Schriften sind größtenteils noch ungedruckt.

des hl. Thomas, die Dominikaner Joh. Capreolus[1]) († 1444) genannt der „princeps thomistarum", Franz a Sylvestris Ferrariensis[2]) († 1528), Jacobus de Vio Cajetanus[3]) († 1534), Franz von Vittoria[4]) († 1546) und Johannes a S. Thoma[5]) († 1644); ferner die Jesuiten Gabriel Vasquez[6]) († 1604) und Franz Suarez[7]) († 1617) und endlich die Karmeliter-theologen an der Universität Salamanca im 17. Jahrhundert mit ihrem gründlichen und gediegenen Kommentare „Cursus theologicus summam theol. d. Thomae Angelici complectens" (Salamanca 1631 ff. in 9 Bdn.).

Den Uebergang zur neueren Zeit bilden die Jesuiten Toletus[8]) († 1593), Lessius[9]) († 1623), Kardinal Rob. Bellarmin S. J.[10]) († 1621), Kardinal Juan de Lugo S. J.[11]) († 1660), Theophil Raynaud S. J. († 1663), der Dominikaner

---

[1]) Professor der Theologie in Paris 1409, schrieb „Libri IV defensionum theologiae d. Doctoris Thomae de Aquino", 4 Foliobände, einer der besten Kommentare.

[2]) schrieb einen vorzüglichen Kommentar zur Summa contra gentiles.

[3]) C. ist der Verfasser des besten Kommentars zur theologischen Summa, bei der neuesten römischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas (und auch sonst oft) mit abgedruckt.

[4]) Ein Spanier; er schrieb „Commentaria in universam Summam S. Thomae Aquinatis" (ungedruckt). Seine bedeutenden Schüler sind: Bañez, di Medina, Cano, Soto.

[5]) Ein treuer Kommentator und Verehrer des Heiligen; er schrieb „Commentarii theologici in Thomam" 10 Bde. Paris 1888.

[6]) V. schrieb einen Kommentar zur Summa, ausgenommen II — II ae, unter demselben Titel wie Suarez.

[7]) Commentariorum ac disputationum in IIIam partem d. Thomae. 5 Bde.

[8]) In Summam theol. S. Thomae enerratio. 4 Bde.

[9]) Schüler von Suarez, „De perfectionibus moribusque divinis".

[10]) Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento.

[11]) Nicht zu verwechseln mit seinem Bruder Franz de Lugo, ebenfalls Jesuit († 1652), dessen wertvoller Thomaskommentar beim Angriff der Holländer auf die spanische Flotte bei Kuba zum größten Teil verloren ging. Juan de Lugo schrieb: De sacramentis in genere, Eucharistiae sacramento et ss. missae sacrificio. 1635 und öfter.

Charles René Billuart[1]) († 1757), der Kardinal Joh. Bapt. Franzelin S. J.[2]) († 1886) und viele andere.

I. Kapitel.

Existenz der eucharistischen Gestalten:

Bei der Behandlung dieses Kapitels stehen zwei Fragen zur Beantwortung:

1. Besitzen die sakramentalen Gestalten, die wir in der Eucharistie mit unseren Sinnen wahrnehmen, objektive Realität? Oder haben wir es mit Sinnestäuschungen, mit Truggestalten zu tun?
2. Existieren diese Gestalten für sich, ohne Subjekt?

§ 1.

Die objektive Realität der eucharistischen Gestalten.

Der Standpunkt, den der hl. Thomas zur ersten Frage einnimmt, ergibt sich teils indirekt aus gelegentlichen Redewendungen, teils direkt aus einigen kurzen Hinweisen auf diese Frage. Es genügt bereits ein flüchtiger Blick in die betreffenden Artikel seiner theologischen Summa.[3]) Die sichere prägnante Ausdrucksweise läßt keinen Zweifel zu, daß die Existenz bezw. Fortexistenz der eucharistischen Species für Thomas als eine unumstößliche Tatsache gilt. Wendungen wie: *„accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto"*[4]) oder *„non enim negari potest, accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret"*,[5]) rechtfertigen unsere Behauptung. Ganz unzweideutig spricht er seine Ansicht aus im Opusc. II, Contra Craecos, cap. 8.: *„Nec tamen hoc sic fieri dicimus, quasi species illae, quae humanis apparent sensibus in sacramento Altaris, sint solum in phantasia videntium,*

---

[1]) Ein vorzüglicher Thomist; er schrieb: Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata". Lüttich 1746 — 51. 9 Bde.

[2]) Tractatus de Ss. Eucharistiae sacramento.

[3]) S. th. III. qu. 75 und 77.

[4]) S. th. III, qu. 77, art. 1, ad. 1.

[5]) Contr. gent., lib. 4. cap. 65.

sicut solet esse in praestigiis artis magicae; quia veritatis sacramentum nulla fictio decet."

Die Zeitgenossen unseres Heiligen scheinen bezüglich der objektiven Realität der eucharistischen Gestalten keine Schwierigkeiten gesehen und keine Einwände gemacht zu haben.[1]) Abgesehen von Petrus de Alliaco[2]) ist erst vom Cartesianismus um die Mitte des 17. Jahrhunderts dieser Frage ernstere Bedeutung beigelegt worden. Daher kommt Thomas auch nur gelegentlich einmal direkt auf diesen Punkt zu sprechen, weniger um ein Problem aufzurollen oder eine Schwierigkeit zu lösen, als nur um eine Reihe anderer Fragen zweckmäßig einzuleiten. Solche Stellen finden sich in Quodl. 9, art. 5 und 4 contra gent. cap. 62.

Es handelt sich in der Hauptsache um eine erkenntnistheoretische Frage. Hier steht Thomas mit der gesamten Scholastik ganz auf aristotelischem Boden, ja er beruft sich direkt auf Aristoteles. „*Sensus non decipitur in proprio sensibili*" ist das Axiom, welches die Scholastik von ihm übernommen hat. Es soll damit gesagt sein, daß unsere normalen, gesunden Sinne uns nicht täuschen, wenn sie sich in den ihnen zukommenden Gebieten betätigen, z. B. das Auge im Gebiete der Farben. Wohl können wir uns täuschen, wenn wir unsere Sinne in andern Gebieten als den ihnen zukommenden betätigen. Die Täuschung ist dann nicht Produkt unserer Sinne, sondern unseres logischen Denkens. Damit ist nun aber die Lösung unserer Frage gegeben: Unsere Sinne zeigen uns deutlich nach der Konsekration in der Eucharistie gleiche Farbe,

---

[1]) Ueber die Stellungnahme der Patristik s. oben S. 5 f.

[2]) Pierre d'Ailly († 1420) schrieb 1375: Quaestiones super l. 3. et 4. sententiarum. (Brüssel 1478). Er behauptet darin jedoch nur (in 4. qu. 6. art. 3), daß die Verteidigung der Theorie von den bloßen „*species intentionales*" in der Eucharistie noch keine Häresie sei „*(non esset propter hoc tanquam haereticus habendus*"); auch will er dieser Theorie eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht geradezu absprechen, gibt aber doch der kirchlichen Auffassung von den realen Akzidentien den Vorzug: „*communior opinio et cui magis favet doctrina ecclesiae,* — — — hanc teneo."

Geschmack, Geruch, Figur, Größe und Gewicht wie vorher. Also existieren diese Akzidentien wirklich.[1]) Mit andern Worten: Die eucharistischen Species, die wir erfahrungsgemäß mit unserm Sinnesvermögen wahrnehmen *(sentimus)*, sind also wirklich so, wie wir sie wahrnehmen; mithin sind es keine Truggestalten, sondern sie besitzen tatsächlich auch außer unserm Bewußtsein vollkommene Realität.

Wie schon angedeutet, wurde eigentlich erst vom Cartesianismus die objektive Wirklichkeit der eucharistischen Gestalten in Zweifel gezogen. Der tiefere Grund dafür liegt in der Descartes'schen Metaphysik[2]): Substanz ist nur das, was keiner anderen als (wirkender) Ursache seiner Existenz bedarf; also gibt es streng genommen nur eine göttliche Substanz, alle anderen Substanzen, insbesondere auch die körperlichen, sind nur Substanzen im uneigentlichen Sinne. An den sogenannten körperlichen Substanzen erkennt man direkt nur die sinnfälligen Eigenschaften *(modi)*; von diesen kann man sich alle vom Dinge hinwegdenken bis auf eine, die Ausdehnung. Sie ist das „wesentliche Attribut" der Körper. „Und da das wesentliche Attribut die Wesenheit der bezüglichen Substanz ausdrückt, so besteht hiernach das Wesen des Körpers in der Ausdehnung." Sie ist also als das Wesen der Substanz

---

[1]) Quodl. 9, art 5, sed contra: *„Sensus non decipitur in proprio sensibili (sec. Philos. in 2. de anima). Sed sensus iudicat ibi esse colorem et saporem et alia huiusmodi. Ergo haec accidentia sunt vere ibi."* Ebenso 4. contra gent., cap. 65: *„Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scil. colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur."* Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Aristoteles, De anima II, cap. 6.

[2]) Vergl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, I. 1883, S. 96 f.

Über Gegner und Freunde des Descartes in Belgien vergl. H. Monchamp, Histoire du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles 1886. Die eucharistische Frage ist hier öfters berührt.

untrennbar mit dieser verbunden. Da nun alle andern Eigenschaften der Körper nur verschiedene Modi der Ausdehnung sind, so ist es nach cartesianischer Auffassung undenkbar, daß die eucharistischen Gestalten, also insbesondere auch die Quantität, ohne zugehörige Substanz getrennt für sich weiter bestehen. Weil aber unsere sinnliche Erfahrung bezüglich der eucharistischen Gestalten das Gegenteil zu lehren scheint, so muß der Cartesianismus eine weitere Erklärung geben. Er gibt sie in seiner Erkenntnislehre: Die Existenz Gottes bürgt zwar dafür, „daß der unwiderstehliche Zwang unserer Natur unsere sinnlichen Wahrnehmungen auf Dinge außer uns zu beziehen, uns nicht täuscht: eine so grobe Täuschung wäre mit Gottes Güte und Wahrhaftigkeit unvereinbar". „Aber über die Beschaffenheit der körperlichen Dinge kann uns unsere sinnliche Wahrnehmung keine Auskunft geben; die Qualitäten unserer sinnlichen Empfindungen, Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. kommen den Dingen in Wirklichkeit nicht zu, sondern bedeuten lediglich subjektive Eindrücke, die wir von ihnen empfangen[1])." *(species intentionalis.)*

So kommt denn der Cartesianismus durch seine Metaphysik und Erkenntnislehre dazu, das Zurückbleiben der eucharistischen Gestalten als Sinnestäuschung zu erklären. Gott wirkt auf unsere Sinne oder wenigstens auf die das Sakrament umgebenden Körper so ein, daß in uns dieselben sinnlichen Empfindungen hervorgerufen werden wie vor der Konsekration. Man[2]) stützte sich dabei auf die Tatsache, daß das Tridentinum nur von sakramentalen „Species" rede, niemals aber von Akzidentien; es meine damit, so sagte man, eben die in uns erzeugten subjektiven Sinnesempfindungen, die species intentionales[3]). Dem ist

[1]) Vergl. L. Busse-Falkenberg, Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Leipzig, Teubner 1909, S. 17.

[2]) Vitasse sah in dem vom Tridentinum gewählten Ausdruck species eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung.

[3]) Vergl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, S. 158. — Franzelin, De Ss. Eucharistia, Thes. 16, pag. 265 ss.

entgegenzuhalten, daß das Konzil zu Konstanz ausdrücklich von „Akzidentien“ spricht, die nach der Konsekration zurückbleiben. Diese sind aber zweifellos identisch mit den vom Tridentinum bezeichneten „Species“. Also kann das Tridentinum nicht zum Beweis oder auch nur als Stütze für die cartesianische Hypothese angezogen werden[1]). — Zu den gleichen Anschauungen bekannte sich im 17. Jahrhundert der französische Theologe und Physiker Emmanuel Maignan. In seiner „Philosophia sacra“ I, 22 leugnete er die reale Verschiedenheit zwischen Substanz und Akzidens und erklärte, das Akzidens sei nichts anderes als eine bloße *actio obiecti in sensus*[2]).

Was der Cartesianismus begonnen, hat die Transzendentalphilosophie der Neuzeit fortgeführt. Der absolute Akosmismus[3]) leugnet in seiner strengen Form überhaupt die Existenz der materiellen Außenwelt, in der Form des Skeptizismus zieht er ihre objektive Realität in Zweifel. Der transzendentale Idealismus (Kant) mit seinen Abarten gibt zwar die objektive Existenz der materiellen Dinge zu, doch können wir keine objektive Kenntnis von ihnen erlangen. — Einer Philosophie, wie immer sie heißen mag, die auf einer solchen erkenntnis-theoretischen Basis aufgebaut ist, müssen wir füglich jede Berechtigung absprechen, zu unserm Thema Stellung zu nehmen; denn die eucharistischen Gestalten wären für die Anhänger dieser Philosophie immer und in jedem Falle schlechthin unerkennbar. — Vielmehr können wir nur auf dem Boden des erkenntnis-theoretischen Realismus der Lösung unserer Probleme näher kommen. Es liegt aber nicht im Rahmen dieser Arbeit, die einzelnen realistischen Systeme an unserm konkreten Fall auf ihren Wert oder Unwert hin zu untersuchen. Wir begnügen uns damit festzustellen,

---

[1]) Über die Beweise aus kirchl. Lehrentscheidungen s. § 4.

[2]) Ähnliche Ideen entwickelten im 18. Jahrhundert Drouin (De re sacramentaria) und Vitasse (De Eucharistia).

[3]) T. Pesch-Frick, S. J., Institutiones Logicae et Ontologicae I, 1914, S. 357, Nr. 499.

daß der aristotelisch-scholastische Realismus den Resultaten der modernen Physik und Psychologie durchaus sich anpassen läßt[1]). Für die sinnliche Erkenntnis gelten da folgende Prinzipien: Durch die Sinneswahrnehmung werden direkt nur Akzidentien erfaßt. Dabei unterscheidet man drei Arten von Sinnesobjekten:

1. *sensibilia propria,* die den einzelnen Sinnen eigentümlichen Sinnesobjekte; so sind dem Auge die Farben, dem Ohre die Töne usw. eigentümlich;
2. *sensibilia communia,* das sind Objekte, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, z. B. Größe, Gestalt, Bewegung;
3. *sensibilia per accidens,* Objekte, die von unsern Sinnen nur per accidens wahrgenommen werden, z. B. daß ein wahrgenommenes Weißes ein Mensch sei.

Bezüglich der sensibilia propria (auch per se) und sensibilia communia täuscht unser Sinnesvermögen nicht, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:

1. die Sinnesorgane müssen gesund, richtig disponiert und dem Gegenstand entsprechend zugewendet (appliziert) sein;
2. das Objekt selbst muß unsern Sinneswerkzeugen proportioniert sein; und
3. es muß die notwendige Verbindung zwischen Sinnesorgan und Objekt hergestellt werden, sei es durch physischen Kontakt, sei es indirekt durch ein Medium (Äther-, Licht-, Schallwellen).

Sind diese Bedingungen erfüllt, so muß das Weiße, das wir in der Eucharistie sehen, ebenso objektiv da sein, wie der Geschmack des Brotes, den wir wahrnehmen, und die Härte und Dichtigkeit, die wir mit unserm Tastsinn feststellen. Und nicht nur die sensibilia propria, z. B. die

---

[1]) Vergl. die auf den Prinzipien des hl. Thomas aufgebauten „Institutiones logicae et ontologicae" in neuerer Darbietung, von T. Pesch-Frick, S. J., vol. I. Critica. Frbg. 1914,

Vergl. a. Lehmen, S. J. u. a. Grundlage dazu bietet Aristoteles. De anima II, cap. 6.

meisten Qualitäten, sondern auch die *sensibilia communia*, als da sind Quantität, Zahl, Ruhe, Bewegung, müssen unter den genannten Bedingungen objektive Realität besitzen. Vergleichen wir nun diese Darlegungen der Neuscholastik mit den Prinzipien des hl. Thomas[1]), wie wir sie oben ausgeführt haben, so finden wir, daß sie sich im wesentlichen decken; nur hinsichtlich der sensibilia communia ist Thomas vorsichtiger. Wir können somit in die weiteren Untersuchungen eintreten mit dem ruhigen Bewußtsein, mit dem Aquinaten auf der gleichen erkenntnistheoretischen Grundlage und Voraussetzung für jede Philosophie zu stehen.

Für Gottes absolute Allmacht wäre es freilich möglich, beim Altarssakramente auch die Brot- und Weingestalten zu zerstören und unsern Sinnen nur Trugbilder, bloße Phaenomena, gegenüberzustellen. Daß dies jedoch nicht der Fall ist, beweisen die beiden Forderungen von Suarez[2]): 1. „naturaliter est evidens, ibi non posse deceptionem esse", 2. „alioqui nullum est fundamentum ad fingendum miraculum". Daß die erste Bedingung erfüllt ist, zeigte die aristotelisch-scholastische Erkenntnislehre, wie sie oben dargelegt wurde. Aber auch die zweite Bedingung ist gegeben; denn das Vorhandensein nur scheinbarer Akzidentien wäre ein neues Wunder, ja sogar ein mit der Zahl der wahr-

---

[1]) Vgl. S. th. I, qu. 17, art. 2, in corp. — Auch er unterscheidet *sensibilia propria, sensibilia communia* und *sensibilia per accidens.* Dazu schreibt er: *„Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem nisi per accidens et ut in paucioribus, ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium: et inde est quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia."* Zur thomist. Erkenntnislehre vgl. a. S, th. I, qu. 14, a. 1; qu. 75, a. 5; qu. 84, a. 2.

[2]) disp. 56, sect. I.

nehmenden Personen gesteigertes Wunder, für dessen Eintritt sich keine hinreichende Begründung finden ließe. Wie wir nämlich im weiteren Verlaufe der Abhandlung sehen werden, ist es natürlicher und für Gottes Allmacht leichter (menschlich gesprochen), Akzidentien ohne ihr naturgemäßes Subjekt fortbestehen zu lassen, als in der Sinneswahrnehmung unzähliger Menschen entsprechende Phantasmagorien zu erzeugen.

Vielleicht ließe sich vom Standpunkte der modernen Hylokinetik aus eine Möglichkeit finden, die Hypothese von nur scheinbaren Akzidentien in der Eucharistie zu stützen[1]). Bekanntlich lassen sich die optischen, elektrischen und thermischen Erscheinungen nicht genügend erklären, ohne daß man außer der ponderablen Materie noch eine imponderable Substanz, den Aether, annimmt. Aetheratome und Aethermoleküle mit verschiedenen Kräften ausgestattet umlagern die Körperatome und Körpermoleküle und erzeugen so die genannten Erscheinungen. In der Eucharistie wäre nun folgendes denkbar: Bei der Konsekration werden nur die Körperatome und Körpermoleküle verwandelt. Die Aetheratome und Aethermoleküle bleiben zurück, und Gott verleiht ihnen die „Widerstandskraft" (resistentia), d. h. sie behalten auf wunderbare Weise dieselben Funktionen, die sie vor der Konsekration nur in Verbindung mit den entsprechenden Körperteilchen ausüben konnten. Dem ist entgegenzuhalten, daß an der objektiven Realität solcher Akzidentien, wofern sie überhaupt möglich sind, doch wohl kaum gezweifelt werden dürfte; denn es wären wirkliche Akzidentien eines wirklich vorhandenen Substrates, nämlich des Aethers. Entweder wären nun diese Akzidentien völlig identisch mit denen des Brotes und Weines vor der Konsekration; dann wären sie aber nicht subjektlos, sondern hätten als Subjekt eben den Aether. Oder aber es wären ganz neue Akzidentien. Beide Annahmen ständen aber im Widerspruch mit der

---

[1]) vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Bd. 2, S. 160.

„immerwährenden und beständigen Lehre der katholischen Kirche", wie sie der römische Katechismus[1]) lehrt; danach *bleiben* die Gestalten von Brot und Wein nach der Konsekration *ohne Subjekt* zurück. Es bleibt also nichts anderes übrig, als der Lehre des hl. Thomas sich vertrauensvoll anzuschließen.

Einen positiven und zwar theologischen Beweis bietet Franzelin[2]): Die objektive Realität der eucharistischen Gestalten läßt sich nicht a priori aus rein philosophischen Gründen erweisen, vielmehr ist sie ein Postulat unserer Vernunft[3]), hergeleitet aus rein theologischen Prinzipien; und darin stimmen die meisten katholischen Theologen überein. Die gesamte Theologie unterscheidet bei jedem Sakramente einen sichtbaren und einen unsichtbaren Teil. Der sichtbare Teil heißt in der Scholastik schlechthin *sacramentum,* der unsichtbare *res sacramenti.* Nun sind aber die eucharistischen Gestalten bereits das *sacramentum* und als ein solches ein *signum sacrum rei sacrae.* Darunter versteht man jedoch eine objektive sinnliche Realität, nicht bloß eine Modifikation in unserer Sinneswahrnehmung. Angenommen unsere Sinneserfahrung bezüglich der eucharistischen Gestalten beruhe nur auf einer von Gott in uns hervorgebrachten Modifikation unserer

---

[1]) De Euch. cap. 45.

[2]) De Euch. thes. 16, p. 273. Er fügt hinzu (p. 276): „Theologi veteres unice ex principiis revelatis et ex auctoritate explicationis ecclesiasticae perducti sunt in hunc consensum universalem de obiectiva realitate specierum, ne quis forte suspicetur, eos ex praeconceptis principiis philosophicis de natura corporum in eam devenisse. Imo fatentur, separabilitatem accidentis a sua substantia lumine rationis demonstrari non posse, atque adeo philosophis gentilibus fuisse incompertam; sed simul contendunt ex principiis fidei talem accidentium existentiam non solum ut possibilem, sed ut actualem esse tenendam adeoque cognitiones philosophicas de natura corporum ex veritatibus revelationis amplificandas et ignorantiam rationis fide corrigendam esse."

[3]) „Consensus igitur unanimis theologorum is est, *postulare* principia fidei revelata de Eucharistia, ut species seu accidentia panis et vini censeantur sine subiecto inhaesionis obiective realia." ibid.

Sinne, so wäre die einzige außer uns befindliche Realität für dieses Sakrament Gott selbst. Gott kann aber nimmermehr ein *sacramentum,* d. h. nur ein *signum sacrum rei sacrae* sein; mithin war die Annahme von bloßen Modifikationen falsch, und wir müssen den eucharistischen Gestalten objektive Realität zusprechen.

Aus den bisherigen Ausführungen läßt sich leicht ein theologischer Einwand gegen die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament entkräften. Man sagt, im „Sakramente der Wahrheit" (d. i. in der Eucharistie) dürfe keine Täuschung, überhaupt nichts Ungeordnetes enthalten sein; nun werden aber im Altarssakramente unsere Sinne getäuscht, insofern als wir von den Brotakzidentien auf das Vorhandensein der Brotsubstanz schließen. Ergo. — Der Fehler liegt im Untersatze. Thomas entgegnet[1]), unsere Sinne urteilen nur über die Akzidentien, nicht über die Substanz; das ist Sache des Intellektes. Wir sahen oben, daß unsere Sinne uns eine wahre Erkenntnis von den *sensibilia propria* und allenfalls auch von den *sensibilia communia* vermitteln; die Kenntnis, daß das, was wir sehen, riechen, schmecken, Brot oder Wein ist, gehört aber zu den *sensibila per accidens.* Kurz, über die Substanz urteilt der Verstand, nicht die Sinne; gewißt stützt dieser sich zunächst auf die Erfahrung, die ihm die *sensibilia propria* und *communia* vermitteln; damit er bei der Eucharistie zu keinem falschen Urteil gelange, wird er jeweils korrigiert durch den

[1]) S. th. III, qu. 75; a. 5; ad 2: „In hoc sacramento nulla est deceptio; sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur; intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in 3. de Anima, per fidem a deceptione praeservatur". Vgl. qu. 77, a. 1, 1.

Ebenso in 4. dist. XI, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2. ad. 1: „In hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio: non enim sensus decipitur, quia non habet iudicare nisi de sensibilibus speciebus, quae quidem vere ibi sunt, sicut et sensui ostenduntur; neque etiam intellectus, qui habet iudicium de substantiis rerum, per fidem iuvatur." ib. ad. 2: „Sensus non potest pertingere ad illius substantiae cognitionem".

Glauben, der ihm sagt, daß nach der Konsekration unter den Brot- und Weingestalten nur Christi Leib und Blut zugegen sei, aber keine Brot- und Weinsubstanz. —

Noch klarer und tiefgründiger widerlegt Bellarmin[1]) den vorgebrachten Einwand: Die Akzidentien täuschen uns niemals, auch nicht unsern Verstand; denn dieser urteilt, daß den Brot- und Weingestalten gewöhnlich, d. h. in der natürlichen Ordnung der Dinge, auch Brot- und Weinsubstanzen entsprechen. Beim Altarssakrament beugt der übernatürliche Glaube einem etwaigen Irrtum vor. Die Ungläubigen hingegen, die zu dem Urteil gelangen, im Altarssakramente sei nur Brot- und Weinsubstanz vorhanden, sind entweder selbst an diesem falschen Urteile schuld, da sie den übernatürlichen Wahrheiten keinen Glauben schenken wollen, oder aber sie haben von dem eucharistischen Mysterium überhaupt noch keine Kenntnis erlangt. So liegt denn der Grund für diesen Irrtum nicht in den Akzidentien, sondern in der unverschuldeten Nichtkenntnis der eucharistischen Wahrheiten; eine solche kann Gott aber sehr wohl zulassen, wie er auch zugelassen hat, daß Abraham, Loth, Tobias die Engelserscheinungen für Menschen hielten, und wie Magdalena und die Emmausjünger den Heiland nicht erkannten.

§ 2.

Subjektlosigkeit der eucharistischen Gestalten.

Nunmehr handelt es sich um eine weitaus schwierigere Frage, die auch den Alten Kopfzerbrechen bereitet hat.

---

[1]) De Euch. III, 24. p. 196. „Itaque in ipsis signis nulla est falsitas, cum id solum significent, naturaliter sub illa specie latere substantiam panis. Quod si imaginatio hominum fallitur in hac re, id nascitur ex ipsorum vitio: nam vel sunt fideles vel infideles. Si fideles, non falluntur, quia sciunt testimonio Dei et ecclesiae, ibi esse accidentia sine substantia. Si infideles, falluntur, vel quia credere nolunt Deo et ecclesiae, vel si forte non audierunt quidquam de hoc mysterio, falluntur simpliciter ex ignorantia mysterii, non ex falsitate, quae sit in re".

Jedes Ding in der Natur besteht aus Substanz und Akzidentien. Erstere besteht für sich, d. h. sie hat die Kraft zu existieren in sich selber; die Akzidentien dagegen existieren nur in der Substanz und in Kraft der Substanz. Der Status quaestionis ist nun der: Durch die Konsekration sind die Substanzen von Brot und Wein verwandelt in Leib und Blut Christi, nur die Akzidentien von Brot und Wein sind zurückgeblieben. Besitzen nun diese Akzidentien nach der Konsekration einen Träger, ein Subjekt, dem sie inhärieren und kraft dessen sie fortexistieren, oder bestehen sie für sich fort, ohne Subjekt?

Thomas führt mehrere Meinungen seiner Zeitgenossen an, die ein Inhäsionssubjekt für die eucharistischen Akzidentien gefunden zu haben glaubten, und widerlegt sie. Seine Untersuchungen haben folgendes Resultat: Wollte man nach einem Subjekt als Träger der eucharistischen Akzidentien suchen, so kämen nur vier Möglichkeiten in betracht: substantia panis et vini, forma substantialis panis et vini, substantia corporis et sanguinis Christi, aër circumstans. Wie aber unten gezeigt wird, kann keins davon Träger der eucharistischen Akzidentien sein; mithin existieren sie ohne Subjekt.

Die eucharistischen Akzidentien können nicht existieren:

a) in substantia panis et vini, da diese Substanz gar nicht mehr vorhanden ist. Sicherlich war sie vor der Konsekration wirkliches Inhäsionssubjekt der Brot- und Weinspezies. Es liegt nun nahe anzunehmen, daß von der früheren Brot- und Weinsubstanz wenigstens ein Teil fortbesteht, um die zurückbleibenden Akzidentien in ihrer Fortexistenz tragen und erhalten zu können. Doch erweist sich diese Annahme ebenfalls als unhaltbar. — Nach der Konsekration ist keine Brot- und Weinsubstanz mehr vorhanden:

1. Christus ist im Sakramente gegenwärtig geworden nur durch Verwandlung der Brot- und Wein-

substanz[1]) in sein Fleisch und Blut; was aber in etwas anderes verwandelt wird, kann nach dem Gesetze des Widerspruchs nicht gleichzeitig das bleiben, was es früher gewesen ist. Also ist nichts mehr von der Brotsubstanz vorhanden.

2. In der sakramentalen Form, die Christus selbst gegeben hat, heißt es: „Hoc est corpus meum." Wäre außer der Substanz des Leibes Christi noch Brotsubstanz vorhanden, so müßte die Form lauten: hîc est corpus meum. Hier an diesem Ort ist mein Leib. Christus hat aber nicht diese, sondern die erste Form ausdrücklich gewählt. Ergo[2]).
3. Die kirchliche Praxis, wonach das Altarssakrament adoratione latriae verehrt wird, spricht ebenfalls gegen die Annahme, daß nach der Konsekration unter den eucharistischen Spezies noch Brotsubstanz vorhanden sei.
4. Der kirchliche Ritus verlangt von den Gläubigen vor dem Empfange der hl. Kommunion Nüchternheit, was widersinnig wäre, wenn unter den Brotspezies außer dem Leibe Christi auch noch Brotsubstanz vorhanden wäre. —

Die Behauptung, daß nach der Konsekration Brot- und Weinsubstanz zurückbleibt, ist daher *„incompetens huic sacramento, et impossibilis, et haeretica*[3])". Es ist gerade,

[1]) S. th. III. qu. 75. art. 2 in corp. „Relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum; quod autem convertitur in aliquid, facta conversione non manet; unde relinquitur, quod salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit."

[2]) S. Thom. In I. Cor. 11, lect. 4. „Quidam ergo posuerunt, quod panis aut vinum consecratum possent converti in aliud et sic nutrire, quia remanet ibi cum substantia corporis et sanguinis Christi. Sed hoc repugnat verbis scripturae. Non enim verum esset, quod Dominus dicit Mt. 26. ‚Hoc est enim corpus meum', quia hoc demonstratum est panis, sed potius esset dicendum ‚hic i. e. in hoc loco est corpus meum'."

[3]) In 4. dist. 11. qu. 1. art 1. resp.

als ob Thomas mit prophetischem Blicke die Konzilentscheidungen von Konstanz und Trient (s. § 4) vorausgeschaut hätte, die seine Lehre zum kirchlichen Dogma erhoben.

Der hl. Thomas mußte sich gegen den Einwand verteidigen, das Akzidens der „Dichtigkeit" (densitas-raritas), das doch erfahrungsgemäß nach der Konsekration in der Hostie zurückbleibe, könne ohne Materie überhaupt nicht gedacht werden; denn zum Begriffe der „Dichte" gehöre es, daß viel Materie unter kleinen Dimensionen enthalten sei. Also müsse wenigstens noch die Materia (prima) vorhanden sein, da das genannte Akzidens auch nach der Konsekration erfahrungsgemäß sich zeige. Hier ist jedoch die Prämisse falsch. *„Materia, quae ponitur in diffinitione raritatis et densitatis, non est de essentia eorum*[1]*)."* Wir haben es vielmehr mit einer Proprietät der Materie und Quantität zu tun, die Gott sehr wohl ohne zugehörige Materie ins Dasein rufen bezw. forterhalten kann. (Vergl. Kap. II, § 4.)

b) in forma substantiali panis et vini. Die forma substantialis (Wesensform) ist dasjenige Element, welches zur materia prima (Urstoff) hinzutreten muß, um ihr Existenz zu verleihen und sie zu einer Substanz, zu einem Körper (materia secunda) zu vollenden. In der Scholastik gelten daher die Sätze: *„forma dat esse"* und *„forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum*[2]*)."*

A. Im Altarssakrament ist nach der Konsekration die Wesensform nicht mehr vorhanden; also kann sie auch nicht Träger oder Subjekt der eucharistischen Gestalten sein. — Die Prämisse ist zu beweisen!

1. Das Vorhandensein der Wesensform des Brotes nach der Konsekration widerspräche der forma sacramenti: *hoc est corpus meum.* Wenn nämlich tatsächlich die

---

[1]) in 4. dist. 12. qu. 1. art. 3. quaest. 6 und ad 6.

[2]) S. th. I, qu. 76. art. 4. in corp.

ursprüngliche Form fortbestünde, wenn also nur der Urstoff (materia prima) des Brotes in die Materie des Leibes Christi verwandelt wäre, so könnte die forma sacramenti dann nur heißen: *haec* (oder besser noch: *hîc) est materia corporis Christi.*

2. Wenn die Wesensform des Brotes nach der Konsekration noch vorhanden wäre, gäbe es für sie nur eine dreifache Existenzmöglichkeit: entweder in der Materie des Brotes, oder in einer anderen Materie, oder endlich getrennt von jeder Materie. Im ersten Falle (in der Materie des Brotes) hätte gar keine Verwandlung stattgefunden; denn das gleichzeitige Auftreten der Wesensform des Brotes mit der eigenen Materie, noch dazu in gegenseitigem Konnex *(una in alia)*, wäre gleichbedeutend mit der tatsächlichen Existenz, in unserm Falle also der Fortexistenz der Brotsubstanz, was ausgeschlossen ist (s. o.). — Die zweite Möglichkeit muß gleichfalls abgelehnt werden, da der Satz gilt: *„propria forma non est nisi in propria materia“* [1]). Die einzige Materie, die tatsächlich vorhanden ist und einzig in Betracht käme, die Wesensform des Brotes aufzunehmen, wäre die Materie des Leibes Christi. Diese hat aber bereits ihre eigene Wesensform, und zwei verschiedene Wesensformen können nicht gleichzeitig in demselben Dinge sein [2]). Denn die Wesensform ist begrifflich: *actus simpliciter primus materiae;* logischerweise kann es aber nur einen *actus simpliciter primus* geben. Mithin kann die Wesensform des Brotes nicht in einer anderen Materie existieren, und so scheidet die zweite Möglichkeit aus. — Ebenso muß der dritte Fall abgelehnt werden, da eine subsistente Form ohne Materie stets eine *„forma*

---

[1]) S. th. III, qu. 75. art 6. in corp.

[2]) Quodl. 7, 9. „Duae formae substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse.“

intelligibilis actu et etiam intelligens“ [1]) wäre, was von der Wesensform des Brotes doch nicht gesagt werden kann. Also ist diese nach der Konsekration nicht mehr vorhanden.

B. Aber selbst gesetzt den unmöglichen Fall, die Wesensform des Brotes wäre auch nach der Konsekration zurückgeblieben, so könnte sie doch nicht Subjekt der Akzidentien sein; denn die Akzidentien treten in Beziehung zur Form nur durch die Materie [2]). Folglich kann die Wesensform allein gar nicht Subjekt körperlicher Substanzen sein.

Lehramtlich ist diese Frage ebenso klar entschieden wie die vorhergehende. Der Wortlaut der Konzilsentscheidungen von Trient (sess. XIII. can. 2.) „ . . . conversionem totius substantiae . . .“ und (cap. 4.) „. . . manentibus dumtaxat speciebus . . .“ schließt ein Zurückbleiben sowohl der Substanz des Brotes, als auch einer ihrer Komponenten, Materie und Form, aus. Mithin ist die gegenteilige Ansicht Häresie. (vgl. § 4.)

c) in substantia corporis et sanguinis Christi [3]).

Die einzige substanzielle Realität, die nach der Konsekration unter den eucharistischen Spezies zugegen ist und als ihr Träger in Betracht kommen könnte, ist die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Doch auch sie kann nicht Subjekt der Brot- und Weinakzidentien sein. Denn einmal kann die Substanz eines menschlichen Körpers niemals und auf keine Weise Brot- und Wein-

---

[1]) Eine solche Form ist z. B. die menschliche Seele oder ein Engel. Vgl. dazu die platonische Ideenlehre bei Thomas. (S. th. I. qu. 79. art. 3).

[2]) in 4. dist. 12. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3: „Quantitas non respicit formam nisi ratione materiae.“

[3]) Der Abt Abbaudus vertrat um 1130 in seinem „Tractatus de fractione corporis Christi“ (ML 166/1339) gegen Abälard die Ansicht, daß die Akzidentien dem eucharistischen Leibe Christi inhärieren. Desgl. Walter von St. Victor (Gualtarus Victorinus) in seiner kurz vor 1179 verfaßten Streitschrift „Contra IV labyrinthos Franciae“. Vgl. kirchl. Handlexikon, Bd. I. Sp. 6. In neuerer Zeit vertrat diese Meinung A. Leray, Le dogme de l' Eucharistie. Paris 1900.

akzidentien annehmen. Zweitens wäre es unvereinbar mit der Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit des Leibes Christi; würde nämlich der Leib Christi fähig sein, solche Akzidentien zu seinen eigenen hinzuzunehmen, so würde er ja an allen Veränderungen teilnehmen, die diese Akzidentien erfahrungsgemäß erleiden; ja schon durch den Akt der Annahme dieser Akzidentien wäre die Unveränderlichkeit tatsächlich aufgehoben. Also muß auch diese Möglichkeit abgelehnt werden[1]). — Trotzdem kann man mit Suarez von einer gewissen Einigung des Leibes Christi mit den Akzidentien sprechen; sie ist aber keine formale oder physische, sondern nur eine Verbindung „per efficientiam seu attractionem unius ad alterum“[2]).

d) in aere circumstante[3]). An letzter Stelle endlich stellt Thomas noch eine Möglichkeit zur Diskussion, über die wir Modernen wohl einfach hinweggehen würden, die aber den Scholastikern des Mittelalters Schwierigkeiten bereitet haben muß. Thomas bringt sie vor an mehreren Stellen seiner Werke (S. th. III, qu. 77, art. 1. in corp; Quodl. 9, 5; 4. contr. gent. cap. 65). Seinen Zeitgenossen wollte es nicht recht in den Sinn, daß Akzidentien ohne Subjekt, ohne substanziellen Träger fortbestehen sollten. Und da sie unter den Gestalten keinen substanziellen Träger

---

[1]) S. th. III. qu. 76. art. 5. in corp.: „Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis.“

[2]) Ueber diese vom Leibe Christi ausgehende Tragkraft vgl. J. Pohle, Lehrb. der Dogmatik, Bd. III[6], S. 270, 280. Paderbon 1916.

[3]) Zum ersten Male finden wir diesen Gedanken ausgesprochen in dem unter den Werken des Beda abgedruckten Kommentar zur boëthianischen Schrift „De Trinitate“ des Pseudo-Beda (Gottfried von Auxerre? † 1180): „transit substantia panis in corpus Christi, non formae (species), sed potius hae subsistunt in aëre vel sine substantia“. vgl. dazu Grabmann, l. c. I, S. 167; auch Franzelin, De Euch. S. 278. „Fuisse, qui aërem dicerent subiectum inhaesionis accidentium in Eucharistia, memoria fere non exstat nisi in eius opinionis confutatione, quae legitur apud Algerum l. I, cap. 7; apud Magistum 4. dist. 12; apud S. Thomam et s. Bonaventuram in h. l. Sententiam confutatam ab his magistris multi sine certa ratione adscribunt Alberto Magno (vide Alberti opusc. de Euch. dist. 3. tract. 3. c. 1. n. 8. coll. u. 5. Opp. T. XXI.)“

fanden, suchten sie einen solchen außerhalb derselben und glaubten ihn gefunden zu haben in der die Akzidentien umgebenden und berührenden Luft. Doch wird diese Annahme vom Aquinaten zurückgewiesen, nicht ohne daß er mit großer Sorgfalt die Möglichkeit eines solchen Theorems erwägt.

Zunächst macht er geltend, daß Luft solche Akzidentien wie Härte, bestimmte Figur usw. gar nicht annehmen kann: *„non est huiusmodi accidentium susceptivus"*[1]). Ferner weist er darauf hin, daß, wenn die eucharistischen Akzidentien der Luft als Subjekt inhärieren sollen, diese genau an der Stelle sein müßte, wo die Akzidentien sind. Vor der Konsekration war aber an jener Stelle die Substanz des Brotes und Weines, nicht die Luft; mithin müßte diese im Augenblicke der Konsekration erst dahin wandern und zwar durch eine Bewegung von Ort zu Ort (motus localis). Eine solche Bewegung müßte aber sinnlich wahrgenommen werden können, zumal wenn eine größere Menge Brot konsekriert würde. Die Erfahrung lehrt aber das Gegenteil[2]). Abgesehen von der Unangemessenheit,

---

[1]) S. th. III. qu. 77. art. 1. in corp.

[2]) in 4. dist. 12. qu. 1. art. 1. quaestiunc 3. in corp: „alii dixerunt, quod accidentia illa fundantur in aere sicut in subiecto. Sed haec opinio stare non potest; constat enim quod ante transsubstantiationem sub dimensionibus panis non erat aer. Ergo si conversione facta sit ibi aer, opus est quod aer subintraverit per motum localem dimensiones illas, et iste motus non percipitur; et praeterea inconveniens est, quod subiectum moveatur motu locali ad accidens, et quod accidens transeat de subiecto in subiectum. . . Cum ergo omnes dimensiones sint eiusdem speciei, in quacumque materia sint — quia materia non intrat in diffinitionem earum, — si dimensiones panis iterum sint sicut in subiecto in aere, sequitur quod accidentia speciei eiusdem sunt in eodem subiecto; quod est: contradictoria esse simul: quia accidentium eiusdem speciei numeratio non est nisi ex subiecto. Unde si subiectum sit unum, sequitur illa accidentia esse plura et non plura. — Constat etenim quod aer non est susceptivus talium accidentium scil. duritiei, figurae determinatae, et aliarum huiusmodi, quae ibi apparent. Et ideo dicendum est, quod accidentia sunt ibi sine subiecto." Cfr. S. th. III qu. 77. art. 1.

daß eine Substanz eine Bewegung zum Akzidens hin ausführen würde[1]), sowie daß die Akzidentien von Subjekt zu Subjekt wanderten, ist es ausgeschlossen, daß ein Subjekt eigene und fremde Akzidentien zugleich tragen könnte. Zieht man von den eucharistischen Akzidentien allein die Dimensionen in Betracht, so müßte die Luft ihre eigenen Dimensionen und zugleich auch die des Brotes und Weines nach der Konsekration besitzen. Da aber alle Dimensionen gleichartig *(eiusdem speciei)* sind, so wäre es ein logischer Widerspruch, daß zwei gleichartige Akzidentien zugleich in demselben Subjekt sind; denn alle Akzidentien der gleichen Art erhalten ihre numerische Einheit vom Subjekte. In unserem Falle hätte die Luft, obwohl numerisch nur eine, doch doppelte Akzidentien derselben Art, was nach dem Gesagten widersinnig wäre. Mithin kann also Luft nicht die Funktionen eines Inhäsionssubjektes für die eucharistischen Akzidentien übernehmen. Aus der letzten Beweisführung folgt aber auch, daß Akzidentien überhaupt nicht von Subjekt zu Subjekt wandern können, ohne ihre numerische Einheit einzubüßen. Die eucharistischen Akzidentien behalten aber ihre numerische Einheit nach der Konsekration genau so wie vorher, also können sie im Augenblicke der Konsekration kein neues Inhäsionssubjekt gefunden haben[2]). Es erübrigt sich daher, nach andern Dingen zu suchen, die ein passendes Inhäsionssubjekt bilden könnten.

---

[1]) An sich wäre freilich eine Bewegung der Substanz zum Akzidens gerade so möglich wie eine Bewegung der Materie zur Form, allerdings nur durch ein göttliches Wunder. vgl. S. th. I. qu. 105. art. 1. in corp.: „Deus immediate potest movere materiam ad formam, quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quae eam sub sua potestate continet." (scil. a Deo).

[2]) S. th. III. qu. 77. art. 1. in corp: „accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio; accidens enim numerum accipit a subiecto, unde non potest esse, quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subiecto. . . . . Et ideo relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto."

Das Ergebnis unserer Untersuchung können wir dahin zusammenfassen: Es läßt sich kein Subjekt als Träger der eucharistischen Akzidentien auffinden; aus inneren Gründen können sie nach der Konsekration auch kein neues Subjekt annehmen; also existieren sie ohne Subjekt.

§ 3.

Theologische Spekulation der Kommentatoren des hl. Thomas.

Von spätscholastischen Theologen wird weiterhin das Problem erörtert, ob alle Akzidentien nach der Konsekration zurückbleiben, oder nur einige und welche. Thomas spricht nur von den Akzidentien schlechthin, wenn er die Frage aufrollt: *„utrum accidentia remaneant sine subiecto in hoc sacramento,“* und zu jenem affirmativen Ergebnis gelangte, mit dem wir den vorigen Paragraphen abschlossen. Über Thomas hinaus glaubt Suarez[1]) folgende Sätze aufstellen zu können: 1. *„remanere aliqua accidentia“* ist Glaubenssatz (vgl. § 4); 2. *„manere omnia accidentia, quae per se possunt sensibus percipi“* ist propositio certa; 3. *„non est certum, manere post consecrationem alia accidentia panis et vini praeter praedicta per se sensibilia: probabilius tamen videtur, manere omnia, quae habent entitatem propriam distinctam ab entitate substantiae.“* So lassen sich denn auch besser die Veränderungen in den konsekrierten Gestalten erklären.[2]) Es bleiben aber nicht die rein modalen Akzidentien (*modi accidentales, qui non sunt re omnino ab illa diversi).* Dazu gehören auch die Relationen, die sich unmittelbar auf die Substanz beziehen, z. B. die Einigung von Materie und Form, u. a. m.

---

[1]) Commentar. ac disp. 56, sect. I. — Ebenso Salmant. tract. 23. disp. 8. dub. 1. § 1.— Vgl. a. De Lugo, Tract. de Vener. Euch. Sacr., disp. X. sect. 1: „Certum ergo est manere omnia accidentia realia panis et vini, quod ratione etiam philosophica probari potest.“

[2]) s. Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in augustissimo sacramento operatur.“ Bonn 1868. S. 117.

Dieser Ansicht kommt Vasquez sehr nahe, wenn er behauptet, daß alle Akzidentien, nicht nur die sensiblen, nach der Konsekration zurückbleiben. Zur näheren Erläuterung führt er aus[1]): *„Omnia accidentia absoluta etiam propria a suo subiecto separari posse, si ab eo sicut res a re ante intellectum distinguuntur.“ „Relationes non possunt separari a fundamento“*[2]). Daß diese Akzidentien vor und nach der Konsekration völlig dieselben sind sowohl ihrer Wesenheit, als auch ihrer Existenz nach, will Suarez noch besonders als *„res certa in doctrina fidei“* festgestellt wissen und erhärtet dies mit vielen inneren und äußeren Beweisgründen[3]). Das ergibt sich indes ganz von selbst als Korollar aus der objektiven Realität der eucharistischen Gestalten.[4])

Ferner wird von den Theologen die Frage erörtert, wie denn das Fortbestehen der Akzidentien durch göttliche Kraft zu denken sei, ob man einen ganz neuen positiven Existenzmodus annehmen müsse, wodurch die Akzidentien dann gleichsam „natürlich“ fortbestehen, oder ob man sich mit der bloßen Negierung jeglichen Subjektes zufrieden geben könne. Suarez[5]) hält es für wahrscheinlich, daß die Quantität (s. Kap. 2, § 3) einen neuen *„modus positivus, quo per se existat“* erhält. Dieselbe Ansicht teilt Vasquez[6]) jedoch mit der Einschränkung, daß dieser Modus der Quantität

---

[1]) Commentariorum ac disputationum in III am partem D. Thomae. disp. 194. cap. 1.

[2]) vgl. S. th. III. qu. 75. art. 5. in corp.: „omnia accidentia panis et vini remanere.“

[3]) l. c.

[4]) vgl. Scheeben-Atzberger, Handbuch d. kath. Dogmatik. IV. (1903.) S. 608: „In der ganzen Beweisführung für die objektive Realität der eucharistischen Spezies liegt auch eingeschlossen, daß dieselben nicht bloß überhaupt etwas Objektives sind, sondern numerisch dieselben Akzidentien, welche vor der Konsekration der Brot- und Weinsubstanz inhärierten.“ — cfr. in 4. dist. XI. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 1. ad. 1: „accidentia panis eadem numero remanent ibi.“

[5]) l. c. sect. II.

[6]) l. c. cap. 2.

nur die Kraft verleihe, für sich weiter zu existieren, sonst aber bedeutungslos sei. Cajetan[1]) geht aber weiter, indem er behauptet: *„modus ille supplet vicem subiecti et dat quandam vim substantialem quantitati“*. Da diese Kontroverse für das Kapitel „Generatio“ (s. u.) von Bedeutung ist, müssen wir etwas länger bei ihr verweilen. Die eine Partei erklärt einen positiven Seinsmodus für überflüssig und begnügt sich mit der bloßen Negierung des Inhäsionsverhältnisses. Vertreter sind Paludanus, Dom. Soto, Joannes a S. Thoma und die Salmantizenser Kommentatoren[2]). Die andere Partei behauptet, daß Gott bei der Konsekration den Akzidentien einen ganz neuen positiven Seinsmodus verleihe, wodurch ihnen etwas mitgeteilt werde, was sie vorher nicht besaßen. Auf dieser Seite stehen Cajetan, Sylv. Ferrariensis, Suarez, Vasquez, de Lugo u. a. — Beide Richtungen nehmen die Autorität des hl. Thomas für sich in Anspruch. Daher müssen wir versuchen, die wahre Ansicht des Aquinaten herauszufinden. Direkt hat Thomas sich nicht über diese Frage geäußert. Die zuerst genannte Richtung stützt sich nun auf folgende Äußungen des Doctor angelicus: 1. Gott könne als Erstursache alle Wirkungen hervorbringen ohne natürliche Ursachen, indem er einfach alle Zwischenursachen ausschalte (hier also die Substanz) und selber unmittelbar wirke[3]). 2. Die sakramentalen Spezies haben dasselbe Sein, das sie früher in der Materie hatten[4]). Vorher hatten sie keinen besonderen Modus, also auch nachher nicht. 3. Thomas bezeichnet das *„inesse“*

---

[1]) „(quantitas) acquirit novum essendi modum, ut quod prius fuerat quo est, modo sit quod est.“ Comment zu S. th. III. qu. 77. art. 1. II.

[2]) Salmant. l. c. dub. 3. § 2.

[3]) S. th. III. qu. 77. art. 1. in corp.: „Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam.“ Die Worte „subtracta substantia“ sollen die bloße Negierung des Subjektes andeuten.

[4]) ib. art. 4. ad. 2: „Species sacramentales, licet sint formae non in materia, habent tamen esse, quod prius in materia habebant.“

nur als einen *„modus essendi in ordine ad causam proximam“*. Durch die Konsekration wird diese Beziehung zur *causa proxima* aufgehoben, nur die Beziehung zur *causa prima* bleibt bestehen[1]).

Die Gegenpartei führt folgende Belege an: 1. „Quando accidenti datur, ut per se sit[2])." 2. „(quantitas) accipit miraculose vim et proprietatem substantiae[3])." 3. „— — miraculose accidentibus confertur, quod subsistunt[4])." 4. „virtute divina confertur dimensionibus, quae fuerunt panis, ut sine subiecto subsistant[5])." Aus den Worten *„datur“, „accipit“, „confertur“* läßt sich entnehmen, daß den Akzidentien bei der Konsekration etwas Neues und zwar Positives mitgeteilt wird, was sie vorher nicht besaßen.

Zur Epikrise der beiden Anschauungen läßt sich sagen, daß die zweite Gruppe mit weit größerer Wahrscheinlichkeit den Sinn des hl. Thomas trifft. Die von der ersten Gruppe angezogenen Stellen behaupten ja nicht, daß die Akzidentien nur den nackten modus per se existendi erhalten, und schließen nicht aus, daß ihnen außerdem noch mehr, nämlich ein neuer positiver Modus mitgeteilt werde. Gerade dies scheint aber doch aus den an zweiter Stelle aufgeführten Belegstellen deutlich hervorzugehen. Insbesondere wenn es heißt, daß die Quantität die „Kraft und Eigenheit der Substanz“ erhält, so soll damit doch nicht gesagt sein, daß sie den bloßen modus per se existendi erhält; denn die *„vis substantiae“* ist viel umfassender, und die *„proprietas substantiae“* erschöpft sich

---

[1]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. qnaestiunc. 1. ad. 1: „Inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi, quod sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse, et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modum ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse, ideo potest Deus facere, quod sit accidens et non insit, nec tamen esse accidentis removebitur, sed modus essendi.“

[2]) S. th. III. qu. 77. art. 2. ad 1.

[3]) ibid. art. 5. ad 3.

[4]) 4. contra gent. cap. 66.

[5]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3. in corp.

nicht im Für-sich-sein. Wir können also sagen: Nach Ansicht des hl. Thomas genügt nicht die Annahme eines bloß negativen Modus, d. i. das Aufhören des aktualen Inhäsionsverhältnisses von Akzidens und Substanz, sondern dem Akzidens wird von Gott ein neuer positiver Modus gegeben, der ihm dauernd anhaftet und seine wunderbaren Wirkungen gleichsam auf natürliche Weise ausübt[1]).

§ 4.

Das kirchliche Lehramt und die Existenz der subjektlosen Gestalten.

Wenn es wahr ist, daß die Konzilsväter zu Trient während ihrer Verhandlungen die Werke des hl. Thomas vor sich aufgeschlagen hatten und nach Inhalt und Form oft zur Richtschnur ihrer Entscheidungen machten, so dürfte es von Interesse sein zu erfahren, ob und inwiefern das kirchliche Lehramt zu den in § 1 und § 2 entwickelten Sätzen Stellung genommen hat.

1. Was die Frage angeht, ob die eucharistischen Akzidentien tatsächlich und objektiv fortexistieren, so hat das Tridentinum (sess. XIII, can. 2.) entschieden: „Si quis . . . . negaverit mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, . . . a. s.[2])." Damit ist deutlich ausgesprochen, daß die Akzidentien nach der Konsekration zurückbleiben; „bleiben" kann aber nur etwas, was vorher schon da war. Die nach der Konsekration wahrgenommenen „Species" sind also numerisch dieselben und besitzen dieselbe objektive Realität wie vor der Konsekration. Mithin ist das Zurückbleiben der Akzidentien nach der Konsekration Glaubenssatz und die These von der objektiven

[1]) vergl. Cajetan, Comment. zu III. qu. 77. art. 1. II: „Naturaliter conservatur in supernaturaliter acquisito modo."

[2]) s. bei Denzinger, Enchiridion Frib. 1913.[12] No. 884.

Realität dieser Akzidentien, wenn auch nicht formelles Dogma, so doch eine absolut sichere Konklusion aus dem ersten Satze, so daß die gegenteilige Behauptung als *haeresi proxima* anzusehen wäre[1]).

2. Bezüglich der Frage, ob die eucharistischen Gestalten ohne Subjekt existieren, mußte sich die Kirche verteidigen gegen die Irrlehren des Wiclif und Hus[2]). Wiclif leugnete die Transsubstantiation und bekämpfte auch eigens den Satz der accidentia sine subiecto als unphilosophisch, ja als häretisch. Infolgedessen verurteilte das Konzil zu Konstanz (sess. VIII.) die beiden Sätze: 1. „Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris." 2. „Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento[3])." Aus der Verwerfung des zweiten Satzes könnte man leicht auf Dogmatisierung des kontradiktorischen Gegensatzes schließen: accidentia manent sine subiecto. Doch ist hierbei wohl zu beachten, daß das kirchliche Lehramt die irrigen Sätze nicht ausdrücklich als häretisch verurteilt hat. Nicht immer sind die von der Kirche verurteilten Sätze häretisch, vielmehr ist öfter eine propositio verurteilt worden als *scandalosa,* als *temeraria, piarum aurium offensiva, blasphemia* usw. In unserem Falle können wir daher die Lehre von den subjektlosen Gestalten nicht mit Sicherheit als Dogma hinstellen. Ein Abweichen von dieser Lehre ist dann auch nicht Häresie, sondern *error in fide*[4]). — Auch der oben genannte can. 2. sess. XIII. des Tridentinums läßt mit dem Ausdruck *„manentibus dumtaxat speciebus"* keinen sicheren Schluß zu. Es wird

---

[1]) vergl. Scheeben-Atzberger, l. c. S. 406.

[2]) Hus lehrte: „fingere accidens sine subiecto est blasphemare in Deum, scandalizare sanctos et illudere ecclesiae". bei Salm. l.c. dub. 2. § 2

[3]) bei Denzinger No. 581 und 582.

[4]) s. Salmant. l. c. dub. 2. § 2.

nur gesagt, daß außer den Spezies nichts übrig bleibt von dem, was vorher da war. Ob aber ein neues Subjekt hinzutritt ist, nicht erkennbar. Unzweideutig ist indes die Erklärung des Catechismus Romanus (de Euch. cap. 45): „Quoniam ea accidentia Christi corpori et sanguini inhaerere non possunt, relinquitur, ut super omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent: haec perpetua et constans fuit catholicae ecclesiae doctrina." —

Nachdem wir mit dem Aquinaten festgestellt haben, daß die im Altarssakramente zurückbleibenden Akzidentien zunächst einmal tatsächlich existieren, also keine Trug- oder Scheingestalten sind, und daß diese Akzidentien ferner fortexistieren ohne zugehöriges Subjekt und ohne jeglichen Träger, müssen wir nunmehr in das eigentliche Wesen — *esse* — und die wichtigsten Eigentümlichkeiten dieser Akzidentien einzudringen suchen. Dem *„esse"* entspricht das *„agere";* über beides haben wir uns in den beiden nächsten Kapiteln zu verbreiten.

II. Kapitel.

Wesen der eucharistischen Gestalten.

Eine Reihe von Fragen und scheinbaren Widersprüchen drängt sich uns bei der Behandlung des Wesens der eucharistischen Gestalten auf: 1. Wie ist es möglich, daß Akzidentien ohne Subjekt, ohne ihr konnaturales Erhaltungsprinzip fortexistieren? Hier werden wir das wunderbare Eingreifen Gottes in den Lauf der Naturdinge an unserm konkreten Fall untersuchen müssen. 2. Verlieren die eucharistischen Gestalten nicht ihren Charakter als Akzidens und werden sie nicht zur Substanz, wenn sie nach der Konsekration für sich fortbestehen? Hier werden wir mit der inneren philosophischen Möglichkeit das eigentliche Wesen der Akzidentien aufzusuchen haben. 3. Dabei werden wir finden, daß das Akzidens der Quantität eine besondere Stellung einnimmt. An 4. Stelle

werden wir dann das Verhältnis der eucharistischen Gestalten zum sakramentalen Leibe und Blute des Herrn zu untersuchen haben. 5. Endlich müssen wir einige Schwierigkeiten erörtern, die unsern Ausführungen aus dem Prinzip der Individuation erwachsen.

§ 1.

Das wunderbare Eingreifen Gottes.

Wir hatten zuletzt festgestellt, daß im Altarssakramente die bloßen Gestalten ohne Subjekt fortbestehen. Diese Tatsache steht offenbar im Widerspruch mit den Gesetzen der Natur, wonach das Akzidens immer nur in Verbindung mit seinem Subjekt erscheint, da dieses ja das Erhaltungsprinzip für das Akzidens bildet. Wenn also Akzidentien ohne ihr konnaturales Subjekt fortbestehen, so ist das ein Abweichen vom Naturgesetz, ein Wunder. Bevor wir nun das Wesen der eucharistischen Gestalten näher untersuchen, müssen wir uns zuerst über den Begriff und die Arten des Wunders[1]) klar werden.

1. Zu den drei großen göttlichen, absoluten Mysterien rechnet man Trinität, Inkarnation und Eucharistie. Bei letzterer kann man wiederum drei verschiedene große Wunder unterscheiden: Das erste ist die Transsubstantiation, d. h. die Verwandlung der Brot- und Weinsubstanz in den Leib und das Blut Jesu Christi; das zweite besteht in der Fortexistenz der Brot- und Weingestalten ohne Subjekt; das dritte endlich in den wunderbaren Wirkungen dieser wesenlosen Gestalten bei den Vorgängen der Korruption und Generation. Manche Theologen, darunter auch der hl. Thomas, wollen das dritte Wunder nur als eine Folge des zweiten ansehen, indem sie das wunderbare Eingreifen Gottes bei der Forterhaltung der Akzidentien und beim Korruptions- und Generationsprozesse in einen einzigen göttlichen Wunderakt zusammenziehen. (Über diese Streitfrage s. Kap. 3.)

---

[1]) Zum Ganzen vergl. v. Tessen-Węsierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquin, Paderborn, 1899.

Thomas leitet den Begriff des Wunders von „Verwunderung“ ab. Unsere Erfahrung lernt manches kennen, dessen Ursache uns unbekannt oder dunkel ist, worüber wir uns daher „wundern“. Nun kann der Fall eintreten, daß die Ursache einer Wirkung, z. B. des Erscheinens eines neuen Fixsternes für uns dunkel ist, während sie einem andern, dem Astronomen, bekannt ist oder in absehbarer Zeit einmal bekannt wird. Hier können wir natürlich nicht von Wunder sprechen, sondern nur von einem Wunderbaren in bezug auf uns selbst *(mirum quoad nos* oder *mirum cui*[1]*)*. Es gehört vielmehr zum Wunderbegriff, daß die Ursache einer Erscheinung allen Menschen schlechthin *(simpliciter)* unbekannt und unerkennbar ist; erst dann sprechen wir von einem Wunderbaren in sich *(mirum in se)* oder Wunder. Die *causa occulta* ist Gott. Nun geht zwar jedes Wirken in letzter Ursache auf Gott zurück, ohne daß wir gleich von einem Wunder reden. Manches in der Natur ist wunderbar *(admiratione plenum)*, z. B. die Welterhaltung, die Naturgesetze, und doch nennen wir es nicht Wunder. Gott wirkt nämlich zumeist nicht direkt als einzige Wirkursache, sondern er läßt noch andere Ursachen zwischen sich und die beabsichtigte Wirkung treten, nämlich die von ihm geschaffenen Naturkräfte. Thomas spricht im Gegensatze zu Malebranche und den Occasionalisten den Naturdingen ein eigenes Wirken *(operari)* zu. Gott wirkt in den Dingen *ad modum primi agentis,* was auf Seiten der Naturdinge die *operatio secundorum agentium* bedingt[2]).

[1]) Vergl. die Gegenüberstellung von „admirabile huic“ und „admirabile in se“ bei Thomas in 2. sent. dist. 18. qu. 1. art. 3.

[2]) S. th. I. qu. 105. art. 5 ad. 1. und in corp. — Dasselbe geht hervor aus der thomistischen Lehre über die Weltregierung, wo Thomas die Frage aufrollt, ob alles und jedes von Gott unmittelbar regiert und bewirkt werde. (S. th. I. qu. 103. art. 6. in corp.): „In gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat: quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.“

In der ganzen Schöpfung Gottes herrscht Ordnung und Harmonie; den gleichen Ursachen entsprechen unter gleichen Bedingungen auch stets die gleichen Wirkungen. Tritt nun einmal der Fall ein, daß eine Wirkung ohne ihre natürliche Ursache hervorgebracht wird, oder daß eine Ursache nicht die ihrer Natur eigentümliche und deshalb erhoffte Wirkung hervorbringt, sprechen wir von einem Wunder[1]). Gott hat dann direkt in die natürliche Ordnung der Dinge eingegriffen, indem er entweder ohne jede Zwischenursache, also unmittelbar wirkt, oder aber eine andere als die gewöhnliche und natürliche Ursache an deren Stelle treten läßt. So kommt Thomas zur Definition des Wunders: „Miraculum autem dicitur, quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam: haec autem est Deus; unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur[2])." — Vom Standpunkte Gottes aus betrachtet gibt es streng genommen keine Wunder, wohl aber vom Standpunkte der Geschöpfe aus[3]); denn die aus der Erfahrung bekannten Wundererscheinungen werden durch Kräfte hervorgebracht, die die geschöpflichen Naturkräfte übersteigen; und in dem Grade, wie diese wunderbaren Kräfte[4]) die Naturkräfte übersteigen, spricht man von größeren und geringeren Wundern. Diese Feststellung ist wichtig für unsere späteren Untersuchungen; denn das göttliche Wirken lehnt sich nach Möglichkeit an die Naturgesetze an und geht nur insoweit über dieselben hinaus, als es zur Erreichung der göttlichen Ziele zweck-

---

[1]) S. th. II—II, qu. 113, art. 10: „Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum."

[2]) S. th. I. qu. 105. art. 7. in corp; cfr. 3. contr. gent. cap. 101.

[3]) ibid. art. 8 in corp.: „ . . . nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae. . . . sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit."

[4]) ibid. „Et ideo, secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur."

dienlich ist. Ein anderes Verhalten würde dem innersten Wesen Gottes widerstreiten.

Thomas unterscheidet drei Arten oder Grade von Wundern[1]: *mirum quoad modum, quoad obiectum* und *quoad substantiam.* Das erstere ist vorhanden, wenn eine naturgesetzlich mögliche Wirkung ohne die entsprechenden natürlichen Mittel eintritt. *Mirum quoad obiectum* liegt vor, wenn eine an sich natürlich mögliche Wirkung eintritt, aber an einem Objekt, dem eine solche Wirkung nicht eigen ist; das *mirum quoad substantiam* endlich nimmt den höchsten Grad des Wunders ein, da es alle geschaffenen Naturkräfte in jeder Hinsicht übersteigt.

Gehört nun die Transsubstantiation zu den Wundern der dritten Art als *mirum quoad substantiam,* so müssen wir die Forterhaltung der wesenlosen Gestalten als *mirum quoad modum* bezeichnen, während wir die wunderbaren Vorgänge bei der Korruption und Generation bei den eucharistischen Gestalten den Wundern der zweiten Gruppe zuweisen müssen, wenn wir es nicht vorziehen, mit dem hl. Thomas sie in das Wunder der Forterhaltung der Gestalten mit einzubeziehen. — Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, das eucharistische Wunder restlos erklären und den Schleier des Geheimnisses lüften zu wollen. Das steht dem Menschengeist auf Erden nicht zu. Vielmehr haben wir zu untersuchen, inwieweit die Vorgänge in den eucharistischen Gestalten natürlich sind, und an welchem Punkt die unmittelbare göttliche Wirksamkeit einsetzt. Bei den natürlichen Vorgängen haben wir ihre Art und Weise näher zu erforschen, bei den Vorgängen übernatürlicher

---

[1]) „Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul; . . . Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum. . . . Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus . . ." l. c. — Vgl. auch S. th. I — II, qu. 113, art. 10.

Art vermögen wir nur ihre innere Möglichkeit und Vernünftigkeit gegenüber äußeren Angriffen zu verteidigen. Wenden wir das Gesagte nun auf die eucharistischen Gestalten an!

2. Nach der Konsekration bestehen die Akzidentien von Brot und Wein tatsächlich fort. Der bisherige Träger dieser Akzidentien existiert aber nicht mehr. Er war die *causa (materialis)* für die Existenz. Welches ist jetzt die *causa existendi?* In den Akzidentien selbst kann sie nicht liegen, sonst wären sie Substanz; also liegt sie außerhalb. Wo ist sie zu suchen? Der hl. Thomas weist hin auf den Unterschied von *causa prima* und *causa secunda. Causa prima* für alles Sein und Werden, auch für die causa secunda, ist Gott allein. Causa secunda hingegen ist in der Reihe der Ursachen die letzte, unmittelbar vorhergehende Ursache einer Wirkung, so daß zwischen *causa* und *causatum* kein Zwischenglied mehr steht. Sicherlich ist in jedem Falle die *causa prima* in ihrem Einfluß auf das *causatum* größer als die *causa secunda,* durch deren Vermittlung die *causa prima* wirkt. Gott könnte freilich alle *causae secundae* ausschalten und unmittelbar wirken, wie es Malebranche und die Occasionalisten wollten[1]); er tut das aber gewöhnlich nicht. Vielmehr vollzieht sich alles in einer gewissen kausalen Ordnung: *„entia prodeunt ex eo quodam ordine“* [2]). So sind auch die Akzidentien gewöhnlich — *secundum naturae ordinem* — in ihrem Werden und Sein an die Substanz gebunden. Bei der Eucharistie aber bewirkt Gott, daß die Akzidentien nach der Konsekration frei von ihrem konnaturalen Subjekt in ihrer Existenz unmittelbar an die *causa prima* geknüpft werden; das geschieht aber auf „wunderbare“ Weise, denn die gewohnte Naturordnung wird hier durchbrochen[3]). Vor der Konsekration war die letzte causa für die Existenz der Brot-

---

[1]) vgl. dazu den hl. Thomas, 3. contr. gent. cap. 99.
[2]) Quodl. 9, 5 in corp; cfr. Quodl. 3, 1 ad obi.
[3]) S. th. III. qu. 77. art. 1. in corp. und ad 1.

und Weinakzidentien ihre konnaturale Substanz, genauerhin die Kraft dieser Substanz. Nun hindert aber nichts, daß Gott, welcher allen *causae secundae* die Kraft zur Ausübung ihrer Wirkungen verleiht, eben diese Kraft, die das frühere Subjekt ausübte, ersetzt durch ein anderes Prinzip, nämlich durch seine unmittelbare göttliche Kraft *(virtus divina)*. Mithin ist es nicht unmöglich, daß ein Akzidens durch göttliche Kraft für sich ohne Subjekt bestehen kann[1]). *Causa existendi* ist also die unmittelbare *virtus divina*. — Es ist nicht erforderlich, daß Gott die bisherige *causa secunda materialis* auch wieder durch eine neue Materialursache ersetzt, etwa indem Leib und Blut Christi eine physische Union mit den Brot- und Weinspezies eingingen. Vielmehr genügt es, daß Gott die bisherige causa secunda suppliert *„in genere causae efficientis"*, wie es der hl. Thomas dargelegt hat[2]).

§ 2.

Die philosophische Möglichkeit einer Trennung von Substanz und Akzidens.

Haben wir im vorhergehenden Paragraphen die theologische Möglichkeit des Fortbestandes wesenloser Gestalten ins Auge gefaßt, so müssen wir jetzt auch die rein philosophische Möglichkeit näher untersuchen. Eins muß aber von vornherein vom katholischen Forscher festgehalten werden: Der Glaube lehrt den Fortbestand der eucharistischen Gestalten ohne Subjekt, also muß ein solcher Fortbestand auch philosophisch möglich sein, ganz gleich ob wir die innere Möglichkeit mit unserm

---

[1]) cfr. 4. contr. gent; cap. 65: „Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturae; quod accidit propter infinitatem virtutis eius et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia, quae ipsum conservabat."

[2]) cfr. Salmant. l. c. dub. 2. § 1.

Verstande einsehen oder nicht[1]). — Zwei Fragen stehen nunmehr zur Beantwortung: 1. Ist es möglich, daß das, was wir Akzidens nennen, ohne Subjekt existieren kann? 2. Wird ein solches Akzidens nicht begrifflich zur Substanz, wenn es ohne Subjekt existiert?

1. Man hat der Scholastik den Vorwurf gemacht, daß sie sich durch die Lehre von der Trennbarkeit von Akzidens und Substanz in Gegensatz zur aristotelischen Philosophie setze. Aristoteles bekämpft nämlich die Anschauung, daß substanziale Formen getrennt für sich bestehen können. Dem ist entgegenzuhalten, daß Aristoteles nur eine Trennbarkeit auf rein natürlichem Wege im Auge hatte; ein übernatürliches unmittelbares Einwirken auf den gewöhnlichen Lauf der Naturdinge, wie es in unserm Falle vorliegt, war ihm völlig unbekannt. Er dachte garnicht daran, daß eine Materialursache (die Substanz) durch eine unmittelbare göttliche Wirkursache ersetzt werden könne. Wenn er also behauptete, daß getrennte Formen für sich nicht existieren können, so dachte er dabei nur an die Ordnung der Naturdinge, wobei er von einem übernatürlichen Wirken ganz absah. Wir können daher in seine apodiktischen Sätze ganz ruhig mit Bellarmin das Wörtchen „*naturaliter*“ einfügen, ohne daß wir den aristotelischen Sinn im geringsten ändern; so wird denn Aristoteles der scholastischen Philosophie gerecht[2]).

Die Philosophen der christlichen Ära haben immer daran festgehalten, daß Substanz und Akzidens unbeschadet ihrer Existenz von einander trennbar sind. So

[1]) Vergl. Scheeben-Atzberger, Handb. d. Dogm. IV, S. 605: „Die physikalischen Akzidentien sind von der Substanz real verschieden; ob sie aber von ihr auch in der Weise trennbar sind, daß sie in der Trennung von ihrer konnaturalen Substanz, und ohne irgend einem andern substantiellen Träger zu inhärieren, noch objektiv fortbestehen können, kann durch die bloße Vernunft nicht evident bewiesen, aber auch nicht evident als unmöglich dargetan werden.“

[2]) Bellarmin, l. c. „fatemur naturaliter non solum non existere, sed etiam non posse existere formas separatas.“

philosophiert Basilius[1]), Gott habe bei der Weltschöpfung das Licht am ersten Tage, die Sonne aber erst am vierten Tage erschaffen. Das Licht der ersten drei Tage sei bloßes Akzidens ohne Subjekt gewesen; erst am vierten Tage habe Gott diesem Akzidens ein Subjekt geschaffen, nämlich die Sonne. Ähnlich äußert sich Johannes Damascenus (De fide orthodoxa II. cap. 7.). — Dem Nominalismus gegenüber mußte festgehalten werden, daß Substanz und Akzidens nicht nur zwei völlig verschiedene Begriffe, sondern auch zwei durchaus verschiedene Realitäten sind. Als solche können sie aber durch Gottes Allmacht ohne weiteres voneinander getrennt werden und getrennt fortbestehen. Mehr Licht brachte Suarez in dieses Dunkel, indem er die Akzidentien einteilte in absolute und modale Akzidentien. Während letztere (z. B. Figur, Lage, Bewegung) sich nicht ohne Widerspruch vom zugehörigen Subjekt trennen lassen, so können erstere (z. B. Quantität und einige sinnliche Qualitäten) sehr wohl für sich existieren, ohne daß dadurch ein innerer Widerspruch involviert würde. Welche Akzidentien beim Altarssakrament ohne Subjekt fortexistieren können und welche nicht, ist unter den Theologen strittig. (s. Kap. I, § 3.)

2. Mehr logischer Art ist die zweite Frage: Wenn die eucharistischen Akzidentien oder Spezies ohne Subjekt tatsächlich fortexistieren, verlieren sie dann nicht den Charakter des Akzidens und werden sie nicht eo ipso durch die Tatsache ihres selbständigen Fürsichbestehens begrifflich zur Substanz? — Die Schwierigkeit löst sich, wenn man auf die Begriffe von Substanz und Akzidens näher eingeht. Man hat die Substanz definiert als: *ens in se*, und das Akzidens als: *ens in alio*. Diese Definition ist eigentlich keine Definition im strengen Sinne. Denn der nächste Gattungsbegriff „*ens*“ gehört zu den Transzendentalien (im scholastischen Sinne), kann

---

[1]) In Hexaëmeron, Homil. 2. (MPG 29/28 sqq.) et Homil. 6. (MPG 29/117 sqq.).

also nimmermehr genus oder species sein. Die Definition „ens in se“ und „ens in alio“ ist zwar im philosophischen Sprachgebrauche üblich, ist aber keine Wesensdefinition, sondern eine sogenannte definitio[1]) per additionem. Denn weder das *inesse* noch das *subiectum* gehören zum Wesen des *accidens*[2]). Das *inesse* ist vielmehr ein Seinsmodus des Akzidens[3]). Das Wesen des Akzidens besteht nur darin, daß ihm das *inesse subiecto* zukommt. Ob es aber tatsächlich stattfindet oder nicht, ist völlig gleichgültig. Wir werden das Wesen des Akzidens treffen, wenn wir mit dem Aquinaten sagen: „essentiae accidentis competit habere esse in subiecto[4]),“ oder „accidens est res, cuius naturae debetur esse in alio[5]).“ Das Wesen des Akzidens kann also niemals in einem aktualen *esse in subiecto* liegen; nicht die aktuale *inhaerentia subiecto* macht das Wesen des Akzidens aus, sondern die *aptitudo ad subiectum;* Thomas nennt sie direkt *definitio accidentis.* Und diese *aptitudo ad subiectum* bleibt untrennbar mit dem Akzidens verbunden, mag sein Subjekt aufhören zu existieren oder nicht. Verschwindet das Subjekt, ohne daß ein anderes an seine Stelle als Subjekt tritt, so fallen die Akzidentien entweder in sich zusammen, oder sie existieren fort in Kraft eines fremden Prinzipes. In letzterem Falle hört die aktuale *inhaerentia subiecto* auf, die aptitudinale Inhärenz aber bleibt bestehen, und somit bleibt den Akzidentien ihr Charakter als Akzidentien

---

[1]) Quodl. 9, 5 ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur accidentis esse est inesse, vel qualitercumque ponatur subiectum in diffinitione accidentis, intelligitur diffinitio per additionem (ut habetur in XII[0] metaphys.), ut dicitur diffinitio per additionem, quoniam in diffinitione ponitur aliquid, quod est extra essentiam diffiniti.“

[2]) Vergl. in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3. ad 2: „Quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse.“

[3]) ibid. quaestiunc. 1. ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi.“

[4]) S. th. III. qu. 77. art. 1. ad 2.

[5]) Quodl. 9, 5 ad 2.

gewahrt[1]). Der Begriff „accidentia sine subiecto“ trägt also keinen logischen Widerspruch in das Wesen des Akzidens hinein, trennt also nicht *definitio* und *definitum* voneinander, vorausgesetzt daß die *definitio* richtig im angegebenen Sinne gefaßt wird. — Faßt man den oben berührten Seinsmodus ins Auge, so stellt man eine Beziehung zwischen Akzidens und seiner causa her. Betrachtet man die Beziehung des Akzidens zur causa secunda, so ist der Seinsmodus das *inesse subiecto,* betrachtet man die Beziehung zur causa prima, so ist der Seinsmodus des Akzidens ein *esse ab alio.* Und eben dieser zweite Modus bleibt den Akzidentien nach der Konsekration erhalten[2]).

Mit großer Klarheit unterscheidet Bellarmin[3]) beim Akzidens eine dreifache Beziehung zur Substanz. Zunächst einmal ist das Akzidens eine „wesentlich“ unfertige Sache,

---

[1]) S. th. III. 77, art. 1. in corp.: „Cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia substantiae vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae: ens per se sine subiecto; nec definitio accidentis: ens in subiecto; sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute sustentante, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est aptitudo ad subiectum, quae semper manet in iis, non actualis inhaerentia, nec competit eis definitio substantiae.“

[2]) In 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 1 ad 1: „Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modum ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere, quod sit accidens et non insit; nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi.“

[3]) Bellarmin, De Euch. III, 24. S. 198: „Habent accidentia triplicem ordinem ad substantiam. Primus est essentialis, quia, ut dixi, sunt entia essentialiter imperfecta, et ideo essentialiter respiciunt subsistentiam. Hic autem ordo non est relatio proprie dicta, sed est ipsa natura imperfecta, et ratione huius dicitur esse non tam ens quam entis, et eius esse dicitur inesse, quia ordinatur ad inhaerendum in subjecto· Secundus ordo est quaedam potentia sen aptitudo ad inhaerendum:

die erst durch eine andere Ursache, gewöhnlich die Substanz, vollendet werden muß; ferner liegt im Akzidens die Neigung, einer andern vollendeten Sache zu inhärieren; endlich muß man die wirkliche Inhärenz (in actu) unterscheiden; sie hat mit dem Wesen des Akzidens nichts zu tun, da sie „später ist als dieses selbst". Ja, nicht einmal die Neigung zur Inhärenz in einer andern Sache gehört zu seinem Wesen, sondern ist nur eine Proprietät des Akzidens. Wenn Gott also irgend einmal die wirkliche Inhärenz aufhebt, dem Akzidens aber seine Existenz beläßt, so wird dadurch kein innerer Widerspruch in das Wesen des Akzidens hineingetragen, da ja nach thomistischer Auffassung Wesen und Existenz bei allen geschöpflichen Dingen niemals zusammenfallen.

§ 3.

Quantitas dimensiva.

Bei den eucharistischen Spezies unterscheiden wir mehrere und verschieden geartete Akzidentien. Stehen diese nun alle in dem gleichen Verhältnisse zu ihrem neuen Forterhaltungsprinzip, d. h. werden sie alle ohne Subjekt und unmittelbar durch göttliche Kraft forterhalten? Nein. Wenn wir von unserm speziellen Falle zunächst einmal absehen, so lehrt die Erfahrung, daß die Inhärenz der einzelnen Akzidentien in ihrem Subjekte eine verschiedene, und zwar eine mehr oder minder direkte ist. Thomas spricht von *„accidentia prima consequentia substantiam"* und nennt als solche die *„quantitas"* und *„qualitas"* [1]). Diese entsprechen den beiden Seinsprinzipien oder Komponenten der Körpersubstanz, nämlich der

et hic ordo non est de essentia, sed est proprietas quaedam accidentis, quae oritur ex natura illa imperfecta, ut diximus. Tertius ordo est actualis inhaerentia, qui est quasi actus quidam et officium accidentis, et proinde quid posterius ipso accidente. . . . Nulla igitur repugnantia admittitur, si divina potentia separaretur accidens ab eo, quod nec est de essentia eius, et a quo ipsum non pendet, cum sit prius."

[1]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3. ad 1.

Materie und der Form. Wie nun „die Form in der Materie“ ist, so die Qualität in der Quantität. Direkt inhäriert also der materiellen Substanz die Quantität, indirekt die Qualität, z. B. die Farbe eines Körpers. Nicht die Substanz eines Körpers an sich ist „colorata“, sondern wir erkennen ein „quantum“ an diesem Körper als „coloratum“; und so ist es auch mit andern Akzidentien. Dem Subjekt inhärieren die übrigen Akzidentien durch Vermittlung der quantitas. Man leitet ihren Begriff gewöhnlich aus ihren Proprietäten her[1]). Dazu gehören: 1. partes in quodam toto dispositae, ita ut una non sit alia, et una sit extra aliam, also eine *extensio partium ad ipsam substantiam;* 2. partes in loco, ita ut una non sit, ubi est alia, mithin eine *extensio partium in ordine ad locum*: 3. impenetrabilitas; 4. divisibilitas; 5. mensurabilitas. Das eigentlich Konstitutive oder Wesenselement ist nun aber das erste, die „extensio partium in ordine ad ipsam substantiam“, das rein Dimensionale. *„Quantitas est positio seu ordo partium in toto*[2]*,“* sagt Thomas. Er nennt sie gewöhnlich quantitas dimensiva. Diese quantitas dimensiva ist aufs engste mit der Substanz verknüpft[3]); denn die Erfahrung lehrt ja: In der Natur existiert nur quantitative Substanz[4]). — Die übrigen Akzidentien inhärieren der Substanz erst durch die Quantität *(„mediante quantitate dimensiva“).* Mit Recht bezeichnet sie der hl. Thomas daher als *„prima dispositio materiae“*[5]). Wenn nun auch diese Ueber- und Unterordnung der einzelnen Akzidentien zu recht besteht, so ist doch nicht das eine das Subjekt des andern; denn *„accidens non est ens, sed*

---

[1]) Eine adäquate Definition der Quantität läßt sich nicht geben. Zur leichteren Behandlung des Folgenden umschreiben wir sie mit den Worten des bekannten Thomisten Zigliara (Summa philosophiae).

[2]) 4. contr. gent., cap. 65.

[3]) „Quantitas est prima dispositio corporis ex eo, quod immediate adhaeret substantiae, ut dicit Boëthius.“ Quodl. 7, a. 10, 1.

[4]) bei Zigliara.

[5]) S. th. III. qu. 77. art. 2. in corp.

entis". Per accidens kann man jedoch die Quantität das Subjekt der übrigen Akzidentien nennen. Wenn nun der Quantität das zugehörige Subjekt genommen wird, aber so, daß sie ihre Existenz behält und per se fortexistiert, so wird sie auch per se zum Subjekt der übrigen Akzidentien[1]). — Die Quantität ist ein accidens physicum und absolutum und benötigt eigentlich nicht ein Subjekt als solches, sondern vielmehr nur ein principium sustentans. Und dieses ist ja bei den eucharistischen Spezies gegeben, wie oben gezeigt wurde; dieses Prinzip tritt einfach an die Stelle der *virtus substantiae panis et vini* und verleiht der Quantität das *esse per se.* Dadurch erhält sie zwar nicht den Charakter einer Substanz, wohl aber einen *modus substantiae.* Für die Prädikationsweise ist zu merken: Wir sagen wohl, daß wir nicht nur als Subjekt fortexistierende Quantität wahrnehmen, sondern überhaupt ein „quantum"; im gewöhnlichen Sprachgebrauche verstehen wir darunter ein mit Quantität behaftetes Subjekt, in unserem Falle jedoch die als Subjekt selbständig fortexistierende Quantität. Der hl. Thomas sagt daher mit Recht: *quantitas „in praedicando et subiciendo accipit modum substantiae. . . . ."*[2]). So bleiben denn alle Akzidentien, die sich auf die Quantität stützen, ohne Schwierigkeit und ohne göttlichen Konkurs in ihrer Existenz bestehen und behalten daher ihr gesamtes *esse, quod prius habebant.* —

Dem hl. Thomas folgt sein treuer Kommentator Cajetan, der mit Heinrich von Gent darlegt, wie auf wunderbare Weise die Quantität statt des bisherigen *esse quo* ein *esse quod* erlangt[3]). Dom Soto dagegen behauptet, Gott

---

[1]) ibid. ad 1: „ . . . quando accidenti datur divinitus, ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subiectum esse."

[2]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3 ad 2.

[3]) Comment. in S. th. III, 77, 1. II: „— — — (accidens) acquirit novum essendi modum, ut quod prius fuerat quo est, modo sit quod est". — ib. III: „Supponitur vice-substantia, quantitas scilicet, habens modum, vim proprietatemque substantiae".

erhalte alle Akzidentien unmittelbar kraft seiner Allmacht, nicht durch die Quantität[1]). Ebenso leugnen die Nominalisten mit Occam[2]) an der Spitze die Sonderstellung der Quantität und die Abhängigkeit der Qualitäten von dieser. Das rührt daher, daß nach Ansicht der Nominalisten die Quantität untrennbar mit der Substanz verbunden ist und daher mit dieser verschwindet; die Qualitäten aber haben eigene Quantitäten, und diese sind es, die wir nach der Konsekration erfahrungsgemäß wahrnehmen, nicht die Quantität der früheren Substanz. Der Nachweis der Falschheit der nominalistischen Dimensionentheorie muß den philosophischen Lehrbüchern überlassen bleiben; jedenfalls steht und fällt mit ihr auch die eigenartige Anschauung über die qualitativen Dimensionen in der Eucharistie. — Vasquez[3]) steht auf dem Standpunkte des hl. Thomas mit der Erweiterung, daß die Qualitäten auch ohne Quantität allein durch göttliche Kraft fortexistieren können. Der Satz: *„Quodlibet accidens absque quantitate separari potest a substantia"* scheint jedoch der Ansicht des hl. Thomas bezüglich des Individuationsprinzipes zu widerstreiten, insofern nämlich die Quantität die „radix individuationis" für die Qualitäten ist. [Darüber s. § 6.] Vasquez gibt wohl zu: *„Modus per se tribuitur quantitati a Deo supernaturaliter."* Doch macht er gegen Cajetan einen strengen Unterschied zwischen dem modus existendi per se substantiae und jenem neuen Modus, den die Quantität erhält; der letztere sei dem modus substantiae nur ähnlich. Vasquez ist wohl im Irrtum, wenn er meint: „S. Thomas non favet Cajetano." Wenn man nämlich die Ansichten des Aquinaten bezüglich der generativen Veränderungen berücksichtigt, scheint es außer Zweifel, daß Thomas der

---

[1]) 4. dist. X. qu. 2. art. 2.

[2]) 4. dist. XII.

[3]) disp. 194. cap. 3.

Quantität den tatsächlichen modus substantiae hat zubilligen wollen. [vgl. Kap. III. § 2, 2.][1])

Von neueren Autoren hat Kardinal Franzelin[2]) die Frage eingehender untersucht, wie es möglich ist, daß Akzidentien, insbesondere auch die Quantität, ohne zugehöriges Subjekt fortbestehen können. Nach dem demütigen Eingeständnis[3]), daß unser beschränkter Menschengeist den wahren Zusammenhang dieses Wunders nicht mit Sicherheit aufklären könne, kommt er zu folgender Hypothese: Das letzte Prinzip, worauf alle übrigen Akzidentien sich stützen, ist abgesehen von der Substanz nicht die Quantität, sondern die Widerstandskraft *(resistentia),* die die einzelnen Körperteilchen gegen einander und nach außen hin ausüben. Die Widerstandskraft ist zwar keine substanziale Kraft, jedoch immerhin etwas Reales, „ad modum impulsus seu impetus". Dabei ist wohl zu unterscheiden zwischen der Substanz, die diesen Impuls hervorbringt, und dem von ihr gewirkten Impuls selber. Die wirkende Kraft ist die ἐνέργεια, das Gewirkte oder die Wirkung: das ἐνέργημα. Letzteres ist aber nicht etwas Substanziales, sondern ein Akzidens und bedarf daher eines Prinzipes, von dem es hervorgebracht und in seiner Existenz forterhalten wird. In der gewöhnlichen Ordnung der Naturdinge ist dieses Prinzip die Substanz, in der Eucharistie ist Gott selbst dieses Prinzip unmittelbar, nicht als Materialursache, etwa als substituiertes Subjekt, sondern als Wirkursache. Diese

---

[1]) Ueber die eigenen Anschauungen des Suarez bezüglich der Quantität s. Reinhold, „Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie". Wien 1893. S. 38 ff.

[2]) l. c. thes. XVI. p. 288. sqq.

[3]) „Quare nostram ignorantiam fateamur oportet, et infinitae Dei sapientiae ac omnipotentiae relinquamus modum, quo efficiat id, quod nos non valemus intelligere: „Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse; in talibus rebus tota ratio facti (a nobis consideranda) est potentia facientis." Augustinus epist. 137. n. 8. ad Volus."

Resistenz der einzelnen Teilchen ist nun aber die Vorbedingung für die Proprietäten der Quantität, das Außer- und Nebeneinander der Teile, die bestimmte Ordnung und Gliederung der verschiedenen Bestandteile in bezug auf das Ganze wie auch im Verhältnis zu den einzelnen Teilen des Ortes usw. Nimmt man also die Substanz hinweg und läßt die Resistenz der einzelnen Teilchen kraft göttlichen Prinzipes fortbestehen, so bleibt auch die mit der Resistenz unzertrennlich verbundene Quantität bestehen und damit die übrigen Akzidentien. Dann bleiben also auch die mit der Resistenz (Attraktion) eng verknüpften Akzidentien der Dichtigkeit (*raritas* und *densitas*) und Schwere weiter bestehen, jene Akzidentien, bei denen der hl. Thomas nur erklären konnte, daß Gott sie ebenso wunderbar forterhalten könne, wie auch alle übrigen Akzidentien; wie aber dies möglich ist, konnte Thomas nicht befriedigend erklären. Ebenso finden nun auch die durch den Gehör- und Gesichtssinn wahrgenommenen Akzidentien eine befriedigendere Erklärung. In unserer modernen Zeit gelten die Töne und Farben nicht mehr als ruhende Akzidentien, sondern wir wissen, daß der gesamte Hör- und Sehprozeß durch Luft- bezw. Aetherschwingungen bedingt ist, die wir mit unsern Organen unbewußt zählen und messen. Thomas hatte noch keine Ahnung von unserer modernen Wellenlehre, von der Zerstreuung und Interferenz des Lichtes usw. Daher nahm er die Farben als ein ruhendes Akzidens an, welches der Quantität anhaftet. Wir übertragen die Lehre des hl. Thomas auf moderne Anschauungen und bringen mit Franzelin die Erscheinung der Reflexion der Lichtwellen von den Körpern in unser Auge in Verbindung mit der Resistenz und Attraktion der kleinsten Teilchen, und ebenso erklären wir dann alle übrigen Erscheinungen wie die des Geruchs, Geschmacks, der Wärme, des Magnetismus usw., die ja alle in letzter Linie auf Bewegung zurückzuführen sind. Es genügt also zur Erklärung des eucharistischen Wunders, daß Gott die Widerstandskraft der Körper erhält,

dann bleiben gleichzeitig auch die übrigen Akzidentien bestehen. Soweit die Hypothese Franzelins.

Der Jesuit Tongiorgi[1]) sieht als eigentliche Akzidentien der Körper nur die Widerstandskraft der Atome und Moleküle sowie deren Ausdehnung an, bekämpft aber die Hypothese von den absoluten Akzidentien (Suarez), die von ihrer Substanz getrennt werden könnten[2]). Vielmehr spreche alles dafür, daß diese Akzidentien von ihrer Substanz gar nicht verschieden seien, sondern nur wesentliche Modi derselben darstellten. Insbesondere sei die Widerstandskraft an sich weiter nichts als eine Fähigkeit zu wirken. Ein Wirken ohne Wirkendes (Substanz) sei aber philosophisch undenkbar. In der Eucharistie werde daher auch nicht die objektive Widerstandskraft der ursprünglichen Substanz forterhalten, sondern Gott bewirke subjektiv in unsern Sinnen wie auch objektiv außerhalb unsrer Sinne alles das, was die Substanz mit ihren Kräften und innerhalb der Grenzen ihrer Ausdehnung auf natürliche Weise wirkte bezw. erlitt[3]). So finde sich nach der Wandlung innerhalb der früheren Ausdehnung des Brotes und Weines wiederum eine Widerstandskraft, genau so wie sie vorher von den Brot- und Weinatomen und

---

[1]) Tongiorgi, Salvatore S. J., Institutiones philosophicae. Vol. II. Cosmologia No. 228—240. Paderbornae 1865[3].

[2]) l. c. No. 233. „Nullum enim indicium nobis suppetit, quo suspicari possimus, extensionem ac resistendi vim esse realitates a realitate substantiae corporeae distinctas; imo omnia suadent distinctas non esse."

ibid. „Vis autem resistendi sine substantia consistere non posse videtur. Vis enim quaecumque illa sit, est facultas agendi: facultas autem agendi agentem connotat. Secus transeunte illa ad actum, haberetur actus sine agente."

[3]) l. c. No. 235. „Etenim omnibus indubitatum esse debet, vires extensionemque corporeae cuiusvis substantiae, hac deficiente, posse a Deo conservari hoc pacto, quod divinae virtutis operatio, et extra sensus et in sensibus ea omnia efficiat, et eodem modo, quae substantia suis viribus, intraque suae extensionis limites, naturaliter operabatur atque adeo patiebatur."

Molekülen ausgeübt wurde[1]). Jedoch sei diese neue Widerstandskraft mit der früheren nicht absolut und der Zahl nach identisch, sondern nur relativ und der sinnlichen Wahrnehmung nach[2]). Das Verbleiben der übrigen sinnlichen Qualitäten würde dann keine weiteren Schwierigkeiten mehr bieten.

Diese Ausführungen Tongiorgis können wir indes nicht ohne Widerspruch hinnehmen. Denn einerseits liegt die Gefahr nahe, nur scheinbare, von Gott in unsern Sinnen und für unsere Sinne fingierte Akzidentien anzunehmen, was oben (Kap. I, § 1) als Irrtum dargelegt wurde. Anderseits sollen die Akzidentien nach der Konsekration zurück*bleiben,* was ja auch vom kirchlichen Lehramt betont wird. Wenn Gott aber durch eine neue Widerstandskraft die sinnlichen Erscheinungen nach der Konsekration wirkt, bleibt doch tatsächlich nichts von all dem zurück, was vor der Konsekration da war.

Zu ähnlichen Ergebnissen wie Tongiorgi gelangte sein Ordensgenosse Palmieri[3]). Dieser geht davon aus, daß die Widerstandskraft, zugleich als unmittelbares Wirkprinzip, für jedes Atom eine besondere sei; allerdings seien die einzelnen Kräfte in gleichartigen Substanzen miteinander zu einer Einheit verbunden[4]). Außerdem sei zu berücksichtigen, daß eine körperliche Substanz nicht ausschließlich

---

[1]) l. c. No. 237. „Fac itaque, sublata v. gr. panis substantia, divinam virtutem efficere, ut in loco ubi erat panis, intraque eosdem limites, resistentia habeatur, eodem modo atque ordine, quo a panis illius atomis atque moleculis exercebatur."

[2]) l. c No. 239. „. . . suntque haec accidentia sine subiecto identica cum accidentibus, quae prius erant in subiecto, non identitate numerica et absoluta, sed identitate relativa et sensibili."

[3]) Palmieri, Dominicus S. J., Institutiones philosophicae. Vol. II. p. 181 sqq.

[4]) l. c. p. 182. „. . . singulis enim elementis corporis sua competit vis, suumque principium proximum operationis, et corpus est synthesis quaedam earum virium; deficiente ergo substantia, manerent singula principia proxima simul coniuncta, sicut antea ipsae vires coniungebantur. Eo autem principio manente explicari omnia facile liquet."

aus ponderabler Materie bestehe; vielmehr seien „die körperlichen Atome gleichsam eingetaucht in eine imponderable Materie (d. i. den Aether), die alle Körper durchdringe und alle Teile zusammenhalte[1])". Das eucharistische Wunder sei dann so zu denken, daß Gott jegliche ponderable Materie hinwegnehme, der imponderablen Materie (d. i. dem Aether) aber innerhalb der Ausdehnung der früheren Substanz die Widerstandskraft mit genau den gleichen Wirkungen verleihe, wie sie vor der Konsekration die unversehrte Brot- und Weinsubstanz besessen habe. — An sich wäre gegen diese Hypothese außer den oben (S. 17 f) angeführten Bedenken nichts einzuwenden, da Palmieri die eucharistischen Akzidentien als objektiv reale Phänomene darstellt. Jedoch verficht er im weiteren Verlaufe seiner Untersuchung die gleiche Anschauung wie Tongiorgi, daß nämlich die eucharistischen Gestalten nicht real identisch seien mit denen des Brotes und Weines vor der Konsekration. Die Aussprüche der Kirchenversammlungen zu Konstanz und Trient, insbesondere die ausschließliche Anwendung des Ausdruckes „species" unter Vermeidung von „accidentia" von Seiten des Tridentinums, sollen dieser Auffassung eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihen, daß die eucharistischen Gestalten nicht numerisch, sondern nur spezifisch dieselben seien wie vor der Wandlung. Das könne sehr wohl als „Zurückbleiben" aufgefaßt werden. Ueberdies sei der allgemeine Konsens der Scholastiker, die ja in überwiegender Mehrzahl von Palmieri abweichen, kein dogmatischer, sondern ein rein philosophischer Konsens, dem daher keine allzugroße Bedeutung beizumessen sei. —

[1]) l. c. p. 183. „. . . scimus autem atomos corporum immersas veluti esse intra materiam imponderabilem, quae sinus omnes corporis pervadit, quaeque cohaerentes tenet partes seu atomos corporis. Fac igitur desinere omnem substantiam panis et vini, Deumque efficere ut materia imponderabilis, quae illis commixta erat, sensibiliter resistat in eodem spatio quemadmodum prius resistebat corpus: habebis eadem phaenomena, et quidem obiectiva . . ., quae prius habebas "

Wenn Palmieris Theorie in der eucharistischen Frage auch vieles für sich hat, so können wir doch in den letztgenannten Punkten ihm nicht zustimmen. Wir glauben, wenn wir überhaupt auf dem Boden der scholastischen Substanz- und Akzidenslehre verharren wollen, doch an der numerischen Identität der eucharistischen Gestalten vor und nach der Konsekration festhalten zu sollen. (Ueber die Exegese der Konzilstexte s. Kap. I, § 4.)

Gehen wir noch einen Schritt weiter: Die neuere und neueste Naturphilosophie, soweit sie überhaupt noch eine reale Außenwelt animmt, will von der Quantität als einer objektiven Realität nichts wissen; statt dessen läßt sie die sog. statischen Kräfte, aus denen sie den Stoff zusammengesetzt oder hervorgebracht oder von ihnen begleitet denkt, für sich als eigene Realitäten bestehen. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß überall da, wo eine Tätigkeit auftritt, eben diese Tätigkeit nur nach der dreidimensionalen Ausdehnung stattfinden kann, d. h. eben an oder mit dieser Ausdehnung (Quantität) besteht. Ob diese statischen Kräfte nun von der Quantität getragen werden oder umgekehrt, bleibt sich für das eucharistische Problem gleich. Jedenfalls erhält Gott auf wunderbare Weise die Quantität und mit derselben auch ihre realen Beziehungen zu andern Körpern, d. h. alle Kräfte, die vorher die Substanz ausgeübt hatte, kurz ihr gesamtes Wirken und Leiden. Uebrigens läßt sich die Hypothese, „daß die Ausdehnung ein von der Substanz des Körpers unterschiedenes Sein besitzt", philosophisch durch nichts widerlegen. „Aber für unsern Zweck, die Möglichkeit der Fortdauer der Akzidentien begreiflich zu finden, reichen auch Hypothesen hin; die Tatsächlichkeit beweisen wir ja aus theologischen Prinzipien" [1]). —

Wie wir sehen, lassen sich die Theorien des hl. Thomas über die wunderbare Forterhaltung der Quantität samt den übrigen Akzidentien ohne große Schwierigkeiten auch

---

[1]) Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie, Bd. IX, S. 668.

auf die dynamistischen Körpersysteme übertragen. Dadurch wird der große Denker des Mittelalters aber auch den neueren naturphilosophischen Anschauungen gerecht. „Mag indes all dem sein wie immer, soviel ist sicher, daß keine Naturansicht zur Gewißheit gebracht werden kann, mit welcher die kirchliche Eucharistielehre schlechthin unvereinbar wäre. Im Gegenteil stellt sich, rein philosophisch betrachtet, jene Naturansicht (nämlich der Morphismus) als durchaus begründet, ja als allein haltbar dar, nach welcher jene Lehre möglich und analogisch begreifbar ist. Selbst wenn aber dem sog. Morphismus vom philosophischen Standpunkte aus nur Probabilität zugesprochen werden könnte, so würde auch dies genügen, um die kirchliche Lehre nicht als unmöglich erscheinen zu lassen. Wir dürften weiterhin auch in diesem Falle ihn zur spekulativen Erklärung jener Lehre verwerten“ [1]).

§ 4.

Die wesenlosen Gestalten und die neuere Physik.

Unsere moderne Philosophie, namentlich auch die neuere Physik, versteigt sich leider oft dazu, über das ganze mittelalterliche Denken, auch über den hl. Thomas, den Stab zu brechen. Um so interessanter ist es, daß man in dem Problem betreffend die Möglichkeit subjektloser Akzidentien sich den thomistischen Anschauungen wieder nähert, teilweise sogar weit darüber hinausgeht. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme absoluter Akzidentien ergeben, sind unter dem Einfluß Cartesianischer und Herbartianischer Denkrichtung viel zu sehr überschätzt worden; in der Gegenwart gewinnt die gerade entgegen-

[1]) Scheeben-Atzberger, Handbuch d. Dogmatik IV, 2. (1903.) S. 597. — Zum Ganzen vgl. Gutberlet, Allgem. Metaphysik, Münster 1906 [4]. Psychologie, Mstr. 1904. — T. Pesch, S. J., Die großen Welträtsel. Frbg. 1883. Bd. I, S. 469 ff., 548 ff., 656 ff. Philosophia naturalis. Frbg. 1897. Leibniz, Systema theologicum. Parisiis 1819. — H. Haan S. J., Philosophia naturalis. Frbg. 1894 [2]. — G. C. Ubaghs, Du dynamisme dans ses rapports aver la sainte Eucharistie. Louvain 1861.

gesetzte Anschauung von der Selbständigkeit der Akzidentien immer mehr Geltung. „Selbst die neuere Naturwissenschaft kommt mit ihrer mechanistischen und energetischen Erklärung der Naturphänomene in Form von Kräften (Energetik) und Tätigkeiten (aktualistische Seelentheorie) der Lehre des hl. Thomas über die Art des Verbleibens der Akzidentien günstig entgegen“ [1]).

Die neuere Physik mit ihrer Lehre von den Elektronen [2]), wie sie in den letzten Jahrzehnten immer weiter ausgebildet wurde, bietet etwas ganz Analoges. Man neigt nämlich immer mehr dazu, die beiden Elektrizitäten, die positive und die negative, als zwei besondere, sehr feine Stoffe anzusehen, die nicht zusammenhängend, sondern in einzelne Teile, Atome, geteilt sind. Elektronen nennt man sie. Sie sind mit den stofflichen Molekülen verbunden, und zwar in den Isolatoren (d. i. Nichtleitern) in mehr oder minder fester Verbindung; in den Leitern dagegen können sie sich frei bewegen, aber stets nur innerhalb solider Leiter, nicht getrennt von denselben. Und doch scheint es gelungen zu sein, diese Elektronen von ihren Stoffmolekülen zu trennen. Bei den sog. Kathodenstrahlen, also in sehr verdünnten Gasen, werden nämlich negative Elektronen von der Kathode weggeschleudert, ohne daß dieselben von ihren Stoffmolekülen begleitet werden. Ja, sie können sogar neue Stoffe, die sich ihnen in den Weg stellen, negativ elektrisch laden, d. h. sich wiederum mit neuen Molekülen verbinden. Ist diese Hypothese richtig, und erblickt man in den Elektronen lediglich wesentliche oder mitwesentliche Begleiterscheinungen der Stoffmoleküle, so nähert man sich gar sehr den scholastischen Anschauungen von Substanz und Akzidens und deren Trennbarkeit von einander, was für das eucharistische Problem wertvoll ist. — Anders steht es freilich, wenn man in den Elektronen überhaupt die letzten Elemente der Körper sieht, derart

---

[1]) Heinrich-Gutberlet, l. c. S. 668.

[2]) vgl. L. Graetz, Die Elektrizität und ihre Anwendungen. S. 12, 30, 296 ff. Stuttgart 1907 [14].

daß man jegliche stoffliche Masse leugnet. Dann würden zwar alle scholastischen Schwierigkeiten, die wir oben aufgezählt haben, gegenstandslos werden, dafür würden neue und desto größere Probleme sich erheben. Wo bliebe z. B. bei dieser Leugnung jeder Substanz das Dogma der Transsubstantiation[1])?

Wir sehen nunmehr von der metaphysischen Schwierigkeit ab, ob wir das materielle Geschehen auf Anziehung und Abstoßung der einzelnen Massenteilchen zurückführen oder als subsistente statische Kräfte auffassen; jedenfalls kann das, was Thomas und die Scholastiker Akzidens nannten, auch nach neueren Theorien für sich fortbestehen. Es fragt sich aber, wie läßt sich das Fortbestehen der sakramentalen Gestalten physikalisch erklären bezw. beschreiben[2]). Die sinnlichen Qualitäten wie Farbe, Geruch, Geschmack, Ton usw. sind nach dieser Auffassung keine dauernden, unveränderlichen, ruhenden Eigenschaften der Körper, sondern sie sind fortwährende, sukzessive Bewegungen. Das weiße Licht der Sonne wird von den Körpern aufgefangen, zerstreut und zu gewissen Teilen absorbiert. Z. B. ein Körper, der uns rot erscheint, absorbiert sämtliche Strahlen, ausgenommen die roten. Diese werden von dem Körper reflektiert und in unser Auge zurückgeworfen. Die Farben, die wir wahrnehmen, sind also nichts anderes als reflektierte Lichtstrahlen. Mithin besteht das Akzidens der Farbe streng genommen nur in der Fähigkeit, ganz bestimmte Lichtstrahlen zu reflektieren. Und diese Fähigkeit, die ja eine Tätigkeit, ein Wirken und Leiden voraussetzt, läßt Gott beim Altarssakramente weiterbestehen, nach Thomas eben in der Quantität. — Aehnlich ist es beim Gehör; die Töne die wir wahrnehmen, sind Schwingungen der Luft, die unser Trommelfell erschüttern und vermittelst unseres Gehörapparates durch uusere Nerven

---

[1]) vgl. Gutberlet, Das hl. Sakrament des Altares. S. 62.

[2]) Neuere Physiker und Naturphitosophen wollen physikalische Vorgänge nicht mehr „erklären", sondern nur „beschreiben".

unbewußt gezählt und gemessen werden. Bei der Brechung von Brot z. B. findet eine Umlagerung bezw. Veränderung der Atome und Moleküle statt, was eine Tätigkeit dieser Teilchen sowie besondere Kräfte bedingt. Diese Tätigkeit wirkt sogar auf die umgebende Luft, indem diese mehr oder minder in Schwingungen versetzt wird, was wir wiederum als Geräusch oder Ton vernehmen. Dieselben Kräfte und Tätigkeiten, die hier wirksam sind, erhält Gott auch bei der Eucharistie, so daß wir dieselben Wirkungen z. B. bei Brechung der hl. Hostie wahrnehmen. — Dasselbe gilt von der Wärme und Elektrizität.

Ungleich größer gestalten sich die Schwierigkeiten bei den Akzidentien: Geschmack, Geruch, Schwere, Dichte. Beim Geschmack kommt die Wirkung bekanntlich dadurch zustande, daß der geschmeckte Stoff in dem betreffenden Organ eine chemische Veränderung erleidet, daß also der geschmeckte Körper zunächst in den flüssigen Aggregatzustand übergeführt wird und so die Geschmackspapillen auf der Zunge chemisch affiziert. Die Schwierigkeit bei den sakramentalen Gestalten liegt nun darin, daß zu allen chemischen Veränderungen, also auch zu den Geschmacksprozessen, eine Substanz erfordert wird, die solche chemischen Verbindungen eingehen kann; beim Altarssakrament fehlt aber jede veränderungsfähige Substanz. Wie wir unten (Kap. III, § 1 u. 2) sehen werden, sind aber die sakramentalen Gestalten doch einer substanzialen Veränderung fähig. Unter entsprechenden äußeren Einwirkungen können sie korrumpiert und sogar in neue Substanzen wie Essig und dergl. umgewandelt oder in einfachere Stoffe, wie Stärke, Alkohol, Sauerstoff zerlegt werden. Diese Zerlegung ist jedoch eine vollständige Umwandlung der substanzlosen Gestalten in wahre Substanzen, die nur durch übernatürliche Kräfte erklärbar bleibt. Doch tritt diese Umwandlung gerade so gesetzmäßig und in genau derselben Weise ein, wie wenn die ursprüngliche Substanz vorhanden wäre. Hier tritt das Gesetz von der chemischen Affinität voll und ganz in seine

Rechte, ohne durch das göttliche Wirken irgendwie aufgehoben oder auch nur modifiziert zu werden.

Aehnlich sind die Schwierigkeiten beim Geruch. Von dem Körper, der einen Geruch „ausströmt", steigen kleine Körperchen auf, — ob in Form von Gasteilchen oder unendlich feinen festen Teilchen, sei dahingestellt, — gelangen mit dem Luftstrom in die Nase, treten in Verbindung mit den Enden der Riechnerven und rufen dort die bekannten Reize hervor. Es ist nun unleugbar, daß diese Gasteilchen oder Körperchen wirkliche Substanzen sind. Anderseits geht es aber nicht an, solche Teilchen, wie sie z. B. beim Geruch von Wein auftreten mögen, noch als Weinsubstanzen in verändertem Aggregatzustande anzusprechen[1]). Vielmehr sind es neue Substanzen, die vom Wein infolge chemischer Veränderungen (Wärme) hervorgebracht und ausgesandt werden, neue „komplizierte Verbindungen von Sauerstoff, Wasserstoff und Kohlenstoff". Nun haben aber die eucharistischen Gestalten, insbesondere auch der konsekrierte Wein, die Fähigkeit, neue Substanzen hervorzubringen (Kap. III, § 1 u. 2). Genau so wie vor der Konsekration der Wein neue substanzielle Gase entwickeln und aussenden konnte, also findet auch nach der Konsekration eine solche Entwicklung von Gasen statt, was durch natürliche Veränderung der Akzidentien, seien

[1]) Der hl. Thomas nimmt an (S. th. III. qu. 77. art. 4.), daß Brot substanzial verändert werde, sobald man es in sehr kleine Teilchen zerlegt, pulverisiert. Dies müßte a fortiori auch von jenen gasförmigen Substanzen gelten, die vom Wein ausgehen und jene bekannten Geruchsempfindungen hervorrufen. Denn die einzelnen Gasteilchen sind ja quantitativ kleiner als jedes noch so kleine wahrnehmbare Körperteilchen im festen Aggregatzustande. Also enthalten die gasförmigen Teilchen der konsekrierten Weinspezies nicht mehr das eucharistische Blut. Nach Gutberlet „ist die allgemeine Auffassung der Menschen maßgebend, nach ihr bestimmt sich, was als Brot und Wein und demgemäß als Brot- und Weinakzidentien zu gelten hat". Wein in verdampftem oder gasförmigen Zustande wird aber vom Volke nicht mehr als Wein angesehen. (Gutberlet, Das hl. Sakrament des Altares. S. 70 f.)

es nun Kräfte oder Quantitäten oder Qualitäten, geschieht; den veränderten Akzidentien aber, unter denen Christus nicht mehr gegenwärtig sein kann, substituiert Gott eine neue Substanz bezw. Materie kraft seiner göttlichen Allmacht. — Nähme man jedoch den ganz unwahrscheinlichen Fall an, daß die aufsteigenden Gase noch wesentlich Weinsubstanzen wären, also beim Altarssakramente noch wesenlose Gestalten, so bliebe auch diesen wesenlosen Gestalten genau dieselbe eigentümliche Wirksamkeit und Tätigkeit, die sie auch vor der Konsekration ausgeübt hätten. —

Mehr in das Gebiet der speziellen Metaphysik gehört die Behandlung der Schwere und Dichte. Die Schwere wird von der neueren Naturwissenschaft verschieden erklärt, meist mechanisch, durch Widerstand gegen den Anprall des Aethers und dergl. Jedenfalls kann die mechanistische Erklärung nicht absehen von der physischen Ausdehnung, da jede Bewegung wie auch jedes Widerstandleisten begrifflich die Ausdehnung (Quantität) postuliert. Dann besteht aber für das Zurückbleiben der Schwere ohne Substanz, allein in und mit der Quantität, nach Thomas keine Schwierigkeit mehr. — Bezüglich der Dichtigkeit (densitas und raritas[1]) löste Thomas die Schwierigkeit bereits selber, wenn auch für uns noch unbefriedigend. Wenn wir mit Hilfe der Wage experimentell ermitteln, daß in einem Kubikzentimeter Quecksilber 13,6 Gramm enthalten sind, so nennen wir diese Zahl die Dichtigkeit oder Dichte des Quecksilbers. Je nachdem die Volumeneinheit eines Körpers schwerer oder leichter ist, sprechen wir von größerer oder geringerer Dichte. Die Dichte hängt also zusammen mit der Schwerkraft und mit der Quantität[2]). Erhält Gott aber im Sakramente die Schwere

[1]) „*raritas*" ist begrifflich dasselbe wie „*densitas*", nur mit negativem Vorzeichen.

[2]) vergl. die Definition des „*densum*" bei Thomas: S. th. III. 77. 2, 3: „densum est, quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dic. 4. Physic. (tex. 84)".

und die Quantität ohne zugehörige Substanz, so bleibt ohne weiteres auch die entsprechende Dichtigkeit bestehen; denn die der Volumeneinheit entsprechende Schwere hat sich nicht geändert.

Aus den bisherigen Darlegungen ziehen wir nun einen zweifachen Schluß. Erstens wird die vom hl. Thomas verteidigte innere Möglichkeit einer Trennung von Substanz und Akzidens durch die Resultate der neueren Physik bestätigt und sie gewinnt dadurch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit; zweitens finden die wunderbaren Vorgänge und Erscheinungen im hl. Sakramente auch nach den neuesten Anschauungen der Physik und Chemie eine befriedigende Lösung.

§ 5.

Das Verhältnis des Leibes und Blutes Christi zu den eucharistischen Gestalten.

1. Nach katholischer Lehre ist durch die Konsekration die Brot- und Weinsubstanz verwandelt worden in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Die bloßen Gestalten von Brot und Wein sind geblieben, an Stelle der zugehörigen Substanz ist etwas Neues getreten. Es fragt sich nun, füllt diese neue Substanz (nämlich Leib und Blut Christi) die Stelle der früheren Brot- und Weinsubstanz voll und ganz aus? — Die Substanz als solche ist für unsere Sinnenerkenntnis unerreichbar. Vom Vorhandensein der Brotsubstanz erhalten wir lediglich durch die Einwirkung der Brotakzidentien auf unsere Sinnesorgane Kenntnis; das Vorhandensein der Substanz des Leibes Christi dagegen bezeugt uns der Glaube. Die Substanz teilt also die Gegenwartsweise im Raume mit jener Gegenwartsweise der Geister, z. B. der Seele im Leibe; d. h. sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Teilchen. — Zwischen der Substanz des Leibes Christi und den eucharistischen Akzidentien muß nun aber irgend

eine Verbindung, ein Zusammenhang bestehen; denn Christus ist ja nur dort gegenwärtig, wo diese Gestalten sich befinden, und auch nur so lange, wie diese Gestalten dauern. Es liegt nun nahe, an ein gleiches Verhältnis zu denken, wie es zwischen diesen Gestalten und der Brotsubstanz vor der Konsekration bestand. Das ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil Leib und Blut Christi niemals zum Inhäsionssubjekt fremder Akzidentien werden kann. (Beweis s. oben Kap. I, § 2.) Gewiß bewirkt Leib und Blut Christi nach der Konsekration gleichzeitig auch das Fortbestehen der Brot- und Weingestalten, aber nicht etwa wie ein Subjekt als Materialursache durch die substanziale Kraft, sondern vielmehr als Wirkursache, insofern nämlich Leib und Blut Christi teilnehmen an dem übernatürlichen Wirken Gottes. Den Substanzen des Leibes und Blutes Christi kommt neben dem „subsistere" wohl ein „substare" zu, da sie unter den Gestalten als „Substanzen" zugegen sind, nicht aber ein „subici" (Subjekt sein). Das ist bei der Leidensunfähigkeit des Leibes Christi unmöglich. Es besteht also tatsächlich zwischen den Substanzen des Leibes und Blutes Christi einerseits und den sakramentalen Gestalten anderseits ein Verhältnis, welches dem früheren Wechselverhältnis von Substanz und Akzidens zwar nicht gleich, wohl aber analog ist. „Man kann aber darüber noch hinausgehen und die Einheit zwischen den Gestalten und dem Fleische Christi zugleich auch als eine physische bestimmen in dem (und nur in dem) Sinne, daß einerseits Christi Fleisch und Blut als physisches Organ mitwirkt zur Fort-erhaltung der Gestalten ohne substanziellen Träger, und daß anderseits die Gestalten vermöge einer ihnen verliehenen göttlichen Kraft Fleisch und Blut Christi, ähnlich wie der Magnet das Eisen, überall nach sich ziehen *(unio physica non quidem formalis, sed effectiva*[1]*)*." — Die Einigung zwischen der Substanz des Leibes Christi

[1]) Scheeben-Atzberger, l. c. S. 606.

und den Gestalten ist aber auch nicht nach Art der hypostatischen Union zu fassen, sondern sie bildet eine ganz eigenartige, wunderbare, spezifisch eucharistische Union[1]).

2. Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen den eucharistischen Akzidentien und den Proprietäten des Leibes Christi. Denn es ist unleugbar, daß der verklärte Leib Christi eigene Akzidentien hat, die ihm dauernd und unveränderlich bleiben. So hat der Leib Christi seine eigene Quantität. Wie deckt sich diese mit den zurückbleibenden Brot- und Weindimensionen? — Per se und vi verborum wird nur Substanz in Substanz verwandelt, nämlich die Brot- und Weinsubstanz in diejenige des Leibes und Blutes Christi. Da aber tatsächlich diese letztere Substanz sich nicht von den eigenen Akzidentien trennen läßt *(immutabilitas),* so werden durch die Konsekration außer der Substanz des Leibes Christi per accidens und concomitanter auch die Akzidentien des Leibes Christi gegenwärtig, aber auch die eigene quantitas dimensiva[2]). Da nun diese quantitas nur per accidens und *„concomitanter cum substantia*

---

[1]) Vergl. in 4. dist. X. qu. 1. art. 3. quaest. 1 ad 1: „Comparatio corporis Christi ad species sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali.". Vergl. auch S. th. III. qu. 77. art. 1 ad 3: „Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento sicut corpus in loco, . . . sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento."

[2]) S. th. III. qu. 76. art. 4. in corp.: „ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento, ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud, in quod directe conversio terminetur: [conversio autem, quae fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius, quod patet ex hoc, quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte:] quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva, et ab aliis accidentibus, inde est quod ex vi realis concomitantiae est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia eius."

corporis Christi" da ist, so erscheint sie nicht[1]) in der ihr eigentümlichen Weise, sondern eben nach Art der Substanz. Sie teilt also die Art ihrer Gegenwart mit der Substanz und weicht somit von der gewöhnlichen Gegenwartsweise ab: „*non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci*[2])." So wird also der Einwand hinfällig, zwei verschiedene Quantitäten könnten nicht gleichzeitig in (oder an) demselben Subjekte sein, so daß jede nach der ihr eigentümlichen Art da wäre[3]). Freilich bleibt dieser Satz richtig; aber er berührt unsern konkreten Fall garnicht, denn nur die Quantität des Brotes ist dort nach der ihr eigentümlichen Weise zugegen, die Quantität des Leibes Christi aber nach Art der Substanz. Die letztere Quantität ist wohl vorhanden, weil untrennbar mit ihrer Substanz verbunden; doch praktische Bedeutung hat sie im Sakramente nicht. Denn die Substanz des Leibes Christi kann ja zur materiellen Welt, insbesondere zum körperlichen Raume nur in Beziehung treten durch die fortdauernden Brotdimensionen[4]). — „So unterscheidet sich die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi einerseits von der Gegenwart desselben im Himmel, wo er einen bestimmten Raum einnimmt und insofern per modum quantitatis zugegen ist, anderseits aber auch von der

---

[1]) ibid. ad 1: „Quia igitur ex vi huius sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto, et tota in qualibet parte."

[2]) art. 3. in corp.

[3]) S. th. III. qu. 76 art. 4. ad 2: „duae quantitates dimensivae non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quod utraque sit ibi secundum proprium modum quantitatis dimensivae."

[4]) ibid. art. 5. in corp.: „Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis." cfr. qu. 75 art. 1. ad 3.

Gegenwart anderer Körpersubstanzen. Während nämlich die materiellen Wesen sonst unmittelbar nur vermöge ihrer eigenen Quantität zu den Dimensionen anderer Körper in Beziehung treten und darum auch nur auf räumlich ausgedehnte Weise irgendwo gegenwärtig sein können, tritt in der Eucharistie die Substanz des Leibes Christi zunächst in Beziehung zu den fremden Dimensionen des Brotes, wird in denselben nach Art der Substanz gegenwärtig, und weil die Quantität jenes Leibes hinsichtlich der Existenzweise der Substanz folgt, so wird auch sie auf substanzielle, d. h. unausgedehnte und unteilbare Weise gegenwärtig[1]).

§ 6.

Die eucharistischen Gestalten und das Prinzip der Individuation.

Die Brot- und Weingestalten bleiben durch die Konsekration unverändert, nur das Erhaltungsprinzip ändert sich, indem die causa secunda ausgeschaltet wird und die causa prima unmittelbar ihre Wirkungen hervorbringt. Es verdient festgehalten zu werden, daß die Akzidentien nach der Konsekration zurückbleiben gemäß dem Sein, das sie vorher besaßen. Dies ist wichtig für die Anwendung des Individuationsprinzipes. Wir fragen nämlich: wenn ganz allgemein die Akzidentien ihr Individuiertsein *(esse individuatum)* erhalten und besitzen durch ihr Subjekt, woher sollen dann die eucharistischen subjektlosen Akzidentien individuiert werden? — Die Brot- und Weinspezies waren bereits vor der Konsekration individuiert durch ihre zugehörige Substanz als ihr konnaturales Subjekt. Die Konsekration ändert aber nichts an ihrem Sein; also bleiben sie auch nach der Konsekration individuiert[2]); diese Deduktion würde bereits genügen, um die Behauptung von

[1]) Scheeben-Atzberger, l. c. S. 601.

[2]) S. th. III. qu. 77. art. 1. ad 3: „remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato, quod prius habebant; unde sunt singularia et sensibilia."

den „accidentia individuata“ aufrecht zu erhalten. Doch der hl. Thomas untersucht die Frage noch viel genauer.

Es war gesagt worden, daß ein Akzidens in gewisser Beziehung Subjekt eines andern genannt werden könne, *„in quantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante“*[1]). Und dies trifft für die Quantität zu, die durch göttliche Kraft für sich existieren kann *(„cui divinitus datur, ut per se sit“),* und somit auch per se zum Subjekt der übrigen Akzidentien wird. Als Subjekt muß sie aber auch zugleich Individuationsprinzip für die inhärierenden Akzidentien sein[2]). Dies ist sehr gut möglich denn die „Wurzel der Individuation“ steckt tatsächlich in der Quantität. Die philosophische Begründung dafür gibt Thomas in einer, man möchte fast sagen populärwissenschaftlichen Form in seiner Summa contra gentiles[3]).

Die Quantität ist eine *„quantitas positionem habens“,* d. h. sie enthält begrifflich eine Lage der Teile im Ganzen, und zwar von Teilen derselben Art. Ueberall aber, wo man verschiedene Teile derselben Art unterscheidet, tritt die Individuation in ihre Rechte; denn wo man gleichartige Dinge zählt, da zählt man eben nur Individuen[4]). Also

---

[1]) ibid. art. 2, ad 1.

[2]) ibid. in corp. art.: „Cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum, esse aliquo modo individuationis principium“. vgl. in 4. dist. XII. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3. ad 3.

[3]) 4. contra gent. cap. 65.

[4]) 4. contr. gent., cap. 65: „Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum. — — — Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam remota quantitate, substantia omnis

liegt tatsächlich die Wurzel der Individuation im *subiectum quantum,* genauerhin in der *quantitas dimensiva.* Folglich kann die Quantität auch bei den getrennten Akzidentien als Grund für ihre Individuation angesehen werden.

Während die Thomisten, an der Spitze Aegidius von Colonna (Schüler des hl. Thomas), die „materia quanta" als Individuationsprinzip hartnäckig verteidigten, sahen die Skotisten das Prinzip der Individuation in der Form. Noch andere Wege gingen Vasquez und Suarez, die in unserm konkreten Falle bezüglich der Individuation überhaupt keine Schwierigkeiten erblickten, da sie annahmen, daß alle Akzidentien bereits ohne Subjekt individuiert sind: *„quamlibet rem ex se ipsa constitui in ratione individui, neque principium individuationis eius aliunde desumi"* [1]).

In neuerer und neuester Zeit hat man den scholastischen Standpunkt verlassen und sieht das Prinzip der Individuation nicht mehr in der Materie oder der Quantität, sondern in der Totalität des ganzen Dinges, und zwar für materielle und immaterielle Dinge in gleicher Weise; so schon Suarez und Leibnitz. — M. Glossner sucht die Lehre des hl. Thomas zu verteidigen, indem er den körperlichen Dingen ein besonderes Individuationsprinzip zuschreibt. (M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. Jahrb. für Philos. u. spekul. Theologie 1. Jahrg., Paderb. 1887, S. 40—112; 176—195; 307—340; 466—524.)

Wie dem auch sei, sicher ist jedenfalls, daß die Akzidentien nach der Konsekration ihr „esse individuatum" behalten, das sie auch vorher hatten.

---

indivisibilis est, ut patet per Philos. (Phys. I. tex. com. 15.) Manifestum est autem, quod in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. Et sic relinquitur quod quum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari, non oportet nos dicere, quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix."

[1]) Vasquez, l. c. disp. 181. cap. 3. und Suarez, l. c. Comment. in S. th. III, qu. 51, art. 1. —

III. Kapitel.

Wirkweise der eucharistischen Gestalten.

Haben wir im vorigen Kapitel vornehmlich das „Sein" *(esse)* der eucharistischen Akzidentien ins Auge gefaßt, so werden wir nunmehr ihr „Wirken" und „Leiden" *(agere et pati)* zu behandeln haben. Hier eröffnet sich dem Dogmatiker ein weites Feld für spekulative Forschung. Der Umfang dieses Kapitels und die Vielseitigkeit der vorgeführten Meinungen werden dies rechtfertigen. Unser Hauptziel bleibt aber, die Meinungen und Gedankengänge des hl. Thomas festzustellen und darzulegen. Dies erscheint um so schwieriger, da fast jeder die Autorität des Aquinaten für sich in Anspruch nimmt. Daher ist eine klare Exegese der thomistischen Texte von großer Wichtigkeit. — Bezüglich der Terminologie lehnen wir uns eng an Thomas an; um ganz klar zu sein, stellen wir an die Spitze unserer Ausführungen einige

Vorbemerkungen:

Jedes Wirken *(agere)* ist eine Veränderung oder Bewegung *(mutatio oder motus)*. — Die mutatio oder den motus definiert die Scholastik als *actus in potentia, prout in potentia*[1]). Es ist ein Uebergang von einem Status zu einem andern. Jede Veränderung hat ein Anfangsglied und ein Endglied *(terminus a quo und terminus ad quem,* auch *actus perfectus* genannt). Die Veränderung selbst, d. i. den Uebergang vom Anfangs- zum Endgliede, also den eigentlichen Motus, nennt man *actus imperfectus*[2]). Wird das ganze Ding, Materie und Form verändert, so sprechen wir von metaphysischer Veränderung; solche Veränderungen sind Erschaffung *(creatio),* Vernichtung

---

[1]) cfr. Aristoteles, Phys. III. cap. 1,6: „ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν." et ibid. cap. 1,10: „ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια, φανερόν ὅτι κίνησίς ἐστιν." (Aristotelis Opera omnia, Didot, Parisiis 1850 sqq.)

[2]) cfr. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. No. 250. Frbg. 1909[2].

(annihilatio) und Wesensverwandlung *(transsubstantiatio)*. Wird nur die Wesensform verändert, so ist die Veränderung eine physische, eine Mutation im eigentlichen Sinne, denn es bleibt ein reales Subjekt, das auch vor der Mutation schon vorhanden war, nämlich die Materie. — Jede Veränderung empfängt ihre Art („species" im transzendentalen Sinne) vom terminus ad quem. Je nachdem dieser Terminus eine neue Wesensform oder nur eine neue akzidentelle Form darstellt, spricht man von substanzialer oder akzidentaler Veränderung *(mutatio substantialis* bezw. *accidentalis)*. Zur ersteren gehören die Veränderungen des substanzialen Entstehens *(generatio)* und Vergehens *(corruptio)*, zur letzteren die Veränderungen des akzidentalen Entstehens und Vergehens, sowie die modalen Veränderungen z. B. der Lage und der Bewegung, die qualitativen Veränderungen *(alteratio)* und die quantitativen Veränderungen *(augmentatio — divisio)*. — Wichtig ist der Unterschied zwischen mutatio instantanea und successiva. Zur letzteren gehören nur die akzidentalen Veränderungen der latio, augmentatio, alteratio; zur ersteren alle übrigen Veränderungen. Der Uebergang der Brot- und Weinsubstanzen in die Substanz des Leibes und Blutes Christi ist, weil eine transsubstantiatio, eine mutatio metaphysica et instantanea.

Fragestand. — Den zurückbleibenden Brot- und Weinakzidentien kommt erfahrungsgemäß ein Wirken und Leiden zu. Schon dadurch, daß sie sinnlich wahrnehmbar sind, äußern sie eine Tätigkeit, eine Veränderung: *„sentitur enim aliquid per hoc, quod immutatur sensus a sensibili*[1]*)"*.

1. Da nun alle Akzidentien ihre Tätigkeit entfalten durch die Kraft der Wesensform, gleichsam nur als deren Instrumente, so fragt es sich, wie können die eucharistischen Akzidentien in Tätigkeit treten ohne Wesensform?

---

[1]) S. th. III. qu. 77. art. 3 „sed contra". vergl. Aristoteles, De anima II. cap 5, 1: „ἡ δ'αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται. δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι."

2. Weit schwieriger ist die Frage: Wie können die wesenlosen Gestalten Veränderungen und Vorgängen unterworfen sein, bei denen nicht nur die Kraft der Substanz, sondern die Substanz als solche, insbesondere die Materie zur Mitwirkung direkt erforderlich ist? Es handelt sich hier um die materiell-substanzialen Veränderungen der corruptio, generatio, nutritio.

3. Endlich steht die Frage zur Beantwortung: Wie verhalten sich die eucharistischen Akzidentien bei der Brechung bezw. Mischung der Gestalten?

§ 1.

Das Wirkprinzip der eucharistischen Gestalten.

1. Der hl. Thomas geht aus von dem scholastischen Axiom: *unumquodque agit, inquantum est ens actu.* Nun ist aber festgestellt, daß die eucharistischen Spezies tatsächlich aktuell existieren, allerdings ohne Subjekt. Dem aktualen Sein entspricht das Wirken. Dieses Wechselverhältnis hebt Thomas wiederholt klar hervor[1]). Das Prinzip, die näheren Umstände, die Art der Existenz eines Dinges sind ausschlaggebend und bestimmend für sein Wirken. Wie nun für alle Dinge das Prinzip seiner Existenz zu suchen ist in der Wesensform *(forma dat esse),* so auch das Prinzip seines Wirkens[2]) und zwar für die Akzidentien wie für die Substanz, derart daß die Akzidentien ohne Wesensform zu einem natürlichen Wirken von Haus aus unfähig sind. Man muß jedoch unterscheiden zwischen akzidentalen und substantialen Wirkungen. Zur ersten Gruppe gehört beispielsweise die Eigenschaft, sinnlich wahrnehmbar zu sein, was ja eigentlich eine Tätigkeit darstellt (s. o.). Zu solchen Wirkungen ist die Kraft der Wesensform nicht erforderlich, wohl aber zu den substanzialen Wirkungen. Bei den eucharistischen Gestalten fehlt aber jede Substanz und jede Wesensform. Wie nun

[1]) „Unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere." S. th. III. qu. 77. art. 3. in corp.

[2]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 1. in corp.

als Forterhaltungsprinzip die unmittelbare virtus divina eintrat, so tritt nunmehr auch als Wirkprinzip an Stelle der Wesensform ebenfalls die unmittelbare göttliche Kraft, die causa prima, die den Akzidentien dann unmittelbar alles das vermittelt, was zu einem substanzialen Wirken *(agere ad substantiam)* erforderlich ist, und was ihnen früher die Wesensform gab[1]). Das Eingreifen der göttlichen Kraft ist hier wohl so zu verstehen, daß Gott die Kraft der früheren Substanz gleich einer besonderen Qualität fortexistieren läßt oder direkt auf die übrigen Akzidentien überträgt. Das läßt sich allerdings nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus den Worten des Aquinaten schließen: *„Virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute"*[2]). —

Dem Wirken (*actio*) entspricht das Leiden *(passio)*, das dem ersteren gegenüber als „reactio" zu denken ist. Deshalb gelten die eben genannten Ausführungen auch voll und ganz für das Leiden, d. h. die eucharistischen Gestalten können auch „leiden" genau so wie vor der Konsekration, als ihre zugehörigen Substanzen noch vorhanden waren. Dieses Leiden kann sich steigern bis zur Korruption, d. h. bis zu dem Grade, wo das Akzidens aufhört zu sein und ein neues an seine Stelle tritt. Diesen Vorgang nennen wir akzidentale Korruption; er spielt sich nach der Konsekration gerade so ab wie vorher, involviert also keinerlei Schwierigkeit. Allerdings ist zu beachten, daß es sich hier nur um Veränderungen in den Qualitäten handelt (Alteration); diese vollziehen sich an der Quantität, unbeschadet der Gegenwart Christi; erst eine Korruption der Quantität würde das Wesen des sakramentalen Akzidens zerstören[3]).

[1]) „Sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus, ut possint esse sine substantia, ita datur eis, ut possint agere sine forma substantiali, virtute Dei." (S. th. III. qu. 77. art. 3. ad 2.)

[2]) ibid. ad. 3.

[3]) vgl. Bellarmin, l. c. III. c. 24. S. 196: „sicut fieri potest, ut maneant qualitates in quantitate separata a materia, sic etiam potest fieri, ut introducantur novae qualitates in eandem quantitatem a materia separatam."

Fragen wir nun nach dem Effekt der Tätigkeit der subjektlosen Gestalten, nach dem terminus ad quem, so kann dieser nach dem Axiom: „Aehnliches wirkt nur Aehnliches“[1]) streng genommen nur eine akzidentale Form und eine Form ohne Materie sein. Das ist aber nicht der Fall. Freilich gilt der Satz: *„nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest potior esse causa“*[2]). Doch die substanzialen Veränderungen werden ja nie unmittelbar von der Form hervorgebracht, sondern stets mittelbar durch gewisse aktive und passive Qualitäten in Kraft der Wesensform. Diese Qualitäten verbleiben auch nach der Konsekration, sie behalten ihr Sein und ihr Wirken, das sie vorher besaßen, nur die virtus instrumentalis wird von Gott ersetzt. So können die eucharistischen Akzidentien also auch zur Hervorbringung einer substanzialen Form mitwirken, zwar nicht aus eigener Kraft, sondern „virtute principaliter agentis“; in diesem Falle involviert das „agere ultra suam speciem“ keinen Widerspruch. — Da die Akzidentien ferner dasselbe Sein behalten, das sie vor der Konsekration hatten, so bleiben sie hinsichtlich ihres Seins ähnlich anderen Formen, die mit der Materie verbunden sind *(formae in materia);* folglich kann nach dem Satze: Aehnliches wirkt nur Aehnliches, der terminus ad quem einer Veränderung der eucharistischen Akzidentien sehr wohl eine *forma in materia* sein.

Noch einen Einwand weist Thomas zurück: Den subjektlosen Dimensionen sei, gleich den mathematischen Dimensionen, ein physischer Kontakt unmöglich, der zu allen natürlichen Wirkungen gefordert werde. Infolgedessen sei eine Veränderung der eucharistischen Spezies unmöglich. Dagegen ist zu sagen, daß den mathematischen Dimensionen jene sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien fehlen, die wir neben den eucharistischen Dimensionen finden;

---

[1]) „Simile agit in sibi simile.“ (S. th. III. qu. 77. art. 3, 1.)

[2]) ibid.

dadurch wird diesen Dimensionen eine physische Berührung und somit auch ein Wirken ermöglicht[1]).

2. Die Kommentatoren gehen schon hier bei diesen verhältnismäßig einfachen Fragen in ihren Ansichten auseinander. Suarez[2]) glaubt, die virtus substantiae sei keine bleibende Qualität; er nimmt vielmehr bei allen Vorgängen einen „divinus concursus" an, nicht in dem Sinne, als ob Gott jedesmal ein neues Wunder wirkte, sondern im Sinne eines „modus naturalis concurrendi primae causae". Er stützt sich dabei auf Scotus, Durandus, Bonaventura und auf Thomas[3]). Vasquez[4]) behauptet, daß die Akzidentien bei Hervorbringung von neuen akzidentalen Formen aus eigener Kraft tätig seien: *„non accipiunt virtutem nec Deus supplet aliquid propriae substantiae";* zur Erzeugung einer neuen Substanz hingegen benötigen sie die Kraft der Substanz, die ihnen aber auch nach der Konsekration verbleibt, *„quia (accidens) suapte natura est virtus et aliquid substantiae".* Die Quantität ist nur erforderlich als „nächstes Subjekt und Bedingung"[5]). — Nach Cajetan[6]) ist dle akzidentale Form immer nur *principium quo,* niemals *principium quod;* also muß die Quantität noch einen gewissen Modus und die Kraft der

---

[1]) „ . . . dicendum, quod mathematici non solum abstrahunt a materia, sed a sensibilibus accidentibus, et quia dimensiones in hoc sacramento non sunt separatae ab accidentibus sensibilibus, ideo non solum habent tactum metaphysicum sicut mathematica, sed etiam physicum, quia ratione illorum accidentium possunt immutare et immutari." in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 1. ad 2.

[2]) disp. 57. sect. I.

[3]) S. th. III. qu. 77. art. 3. ad 2.

[4]) disp. 195. cap. 1.

[5]) „tamquam subiectum proximum et ut conditio." ib. — Aehnlich de Lugo: l. c. disp. X. sect. 2: „Dico primo, accidentia haec habere virtutem naturalem ad effectus accidentales producendos. . . . Similiter fatemur iuxta nostra principia philosophica, productiones substantiales, si quae fieri videntur a speciebus, non procedere ab ipsis immediate, sed a solo Deo."

[6]) Comment. in S. th. III. qu. 77. art. 3.

Substanz erhalten. Scotus[1]) gibt eine substanzielle Erzeugung aus bloßen Kräften der Akzidentien nicht zu; vielmehr führen diese nur die letzte Disposition für eine neue Wesensform herbei; letztere aber wird von Gott allein hervorgebracht. Dafür schreibt Scotus ihnen selbsteigene alterative Wirksamkeit zu. — Weiter geht Aureolus[2]), der ihnen sogar selbsteigene generative Wirksamkeit zuschreibt.

Epikrise. — Der Schwerpunkt der Kontroverse liegt in der Frage: Wo steckt in körperlichen Substanzen das principium agendi? — Thomas[3]) unterscheidet ein Wirken zur akzidentalen Form hin und ein solches zur substanzialen Form hin. Ersteres üben die Akzidentien aus durch eigene Kraft, letzteres kraft der Wesensform. Genau so ist es bei den eucharistischen Spezies auch nach der Konsekration. Ob nun in unserem Falle den Akzidentien numerisch dieselbe Kraft der früheren Brot- und Weinsubstanz übertragen wird, oder ob sie eine neue, ähnlich geartete Kraft erhalten, die derjenigen der früheren Substanz intensiv und extensiv gleich ist, läßt sich aus den Texten des hl. Thomas mit Sicherheit nicht erkennen, ist auch praktisch völlig belanglos. Wichtig ist nur, daß solche Wirkungen, die vor der Konsekration nur in Kraft der Wesensform möglich waren, nunmehr auf wunderbare Weise den Akzidentien selbst übertragen werden[4]).

---

[1]) in 4. dist. XII. qu. 1.

[2]) in 4. dist. XII. qu. 3. art. 1.

[3]) „Corpus agit et ad formam accidentalem et ad formam substantialem. Qualitas enim activa. ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; . . . ad accidens vero agit propria virtute." (S. th. I. qu. 115. art. 1. ad 5.)

[4]) „Operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum: et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, popter ipsa accidentia, quae remanent: quaedam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formae substantialis: — — — et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento, non propter formam vel materiam, quae remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus." (S. th. III. q. 75. art. 6. ad 3) cfr. 77, 3. 5. 6.

§ 2.

Corruptio, generatio, nutritio.

Corruptio und generatio gehören begrifflich zusammen und sind von einander untrennbar; denn „corruptio unius est generatio alterius“ (scholast. Axiom). Nutritio ist eigentlich nichts anderes als generatio, jedoch mit dem besonderen Merkmale, daß der terminus ad quem einer solchen Veränderung eine organische Substanz ist. Thomas behandelt die hierher gehörigen Schwierigkeiten in den drei Artikeln 4–6 der Quaestio 77. Während er die Probleme hinsichtlich der Korruption der eucharistischen Species gleichsam spielend löst, stößt er bei der Generation auf gewaltige Schwierigkeiten und gibt nur wahrscheinliche und mehr oder weniger befriedigende Erklärungen.

1. Artikel. Corruptio.

Das physische Vergehen eines Dinges, im Gegensatz zu seinem Entstehen aus einem andern Dinge, nennt die Scholastik *corruptio* (eigentlich „Verderben“). Thomas definiert es als den „Uebergang vom Sein zum Nicht-Sein“[1]). Es ist eine substantiale Veränderung und hat zum terminus ad quem die Privation oder Aufhebung der Wesensform[2]). Sowohl die Substanz mit ihren Akzidentien, als auch die Akzidentien für sich können korrumpiert werden, d. h. sie können ihr „Sein“ verlieren. Daher unterscheidet man substanziale und akzidentale Korruption z. B. sauergewordene Milch ist nicht nur in ihren Akzidentien, sondern auch ihrer Substanz nach verdorben, d. h. sie hat ihre substanziale Wesensform verloren und dafür eine neue Form angenommen. Von der Korruption wohl zu unterscheiden ist die Alteration; sie stellt eine Veränderung der Akzidentien dar, und zwar streng genommen

---

[1]) „Corruptio est motus ex esse in non esse.“ S. th. III. qu. 77, art. 4. in corp.

[2]) „Corruptio est mutatio substantialis a forma substantiali ad privationem eius.“ Gredt, l. c. No. 229, 3.

nur eine qualitative Veränderung[1]). Sie findet nur statt zwischen positiven und konträren Termini. So kann z. B. Wein andern Geruch, Geschmack, Temperatur usw. annehmen, ohne verdorben zu sein; er hat sich vielmehr nur qualitativ verändert. Sobald aber der terminus ad quem einer Veränderung die Privation des terminus a quo oder sein kontradiktorisches Gegenteil ist, liegt eine Korruption im eigentlichen Sinne vor. Die substanziale Korruption tritt gewöhnlich infolge vorangegangener Alterationen ein, nämlich dadurch, daß die Akzidentien ihre zugehörige Materie für eine neue Form disponieren und für die alte Form indisponiert machen.

Fragestand. — Die eucharistischen Akzidentien sind der Alteration fähig, wie § 1 zeigte. Sie können sogar eine Wirksamkeit zur substanzialen Form hin aufweisen[2]). Es handelt sich hier aber nicht um die Qualitäten allein, sondern um alle Akzidentien, insbesondere auch um die für sich bestehenden Dimensionen, d. i. um die Quantität; und darin liegt die Schwierigkeit. Daß die eucharistischen Akzidentien eine Korruption erleiden können, lehrt die Erfahrung. Sie behalten ja genau das Sein, das sie vor der Konsekration besaßen, und dieses Sein war korruptibel und ist es auch nach der Konsekration noch[3]). Es fragt sich nur, wie die Korruption der subjektlosen Gestalten zu denken ist. — Zur Korruption ist erforderlich ein Subjekt, das von dem einen Terminus zum andern mit hinübergeht und bleibt[4]), ferner eine Trennung von Materie und Form. In unserm Falle ist keins von beiden zu

---

[1]) Gredt, l. c.

[2]) „Alterationes physicae ordinantur ad physicam corruptionem vel generationem." Joannes a. S. Thoma, l. c.

[3]) „Species, quae in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter, quam accidisset de substantiis praeexistentibus, quarum species manent". Quodl. 10. art. 1. resp. — vgl. auch Cajetan zu qu. 77. art. 4: „esse illud, etiam sequestratum a materia, est corruptibile ut prius, quia retinet naturam priorem."

[4]) Gredt, l. c; gewöhnlich ist es die materia prima.

erreichen, da kein Subjekt zurückbleibt und keine informierte Materie mehr vorhanden ist. Eine *corruptio miraculosa* kann auch nicht angenommen werden, da alle eucharistischen Wunder nach Thomas lediglich aus der Konsekration herzuleiten sind. Zudem ist Gott nicht eine *„causa tendendi in non esse" sec. Augustinum*[1]). — Wie können also die eucharistischen Akzidentien auf natürliche Weise eine Korruption erleiden?

Lösung: Akzidentien können auf zweifache Weise korrumpiert werden: per se und per accidens. Per se, das heißt einzeln und ohne Rücksicht auf ihre Substanz können sie zugrunde gehen ex parte qualitatum und ex parte dimensionum. Ex parte qualitatum: durch eine akzidentale Veränderung der Qualitäten, also durch Alteration im strikten Sinne; ex parte dimensionum: durch eine Hinzufügung oder Teilung, die diese Demensionen erleiden. Dies letztere ist jedoch keine Korruption im strengen Sinne, sondern ist weiter zu fassen, insofern man „alles, was zu sein aufhört, als korrumpiert bezeichnet"[2]). — Per accidens können Akzidentien eine Korruption erfahren durch Korruption der Substanz, der sie inhärieren[3]). Sobald diese aufhört zu existieren, fallen alle Akzidentien in sich zusammen, und neue treten an ihre Stelle zugleich mit der neuen Substanz. Die Substanz wiederum zerfällt nur infolge von Veränderungen [alteratio und corruptio per

---

[1]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc 3. 1.

[2]) ibid. ad. 1: „ . . . largo modo dicuntur corrumpi, prout omne, quod esse desinit, dicitur corrumpi."

[3]) Die thomistische Ansicht vertritt klar und deutlich Goudin, Philosophia, Cöln 1732. tom. III. S. 145: „In corruptione substantiali non solum nulla remanet forma substantialis veteris compositi, sed nec ullum accidens; ut dum moritur homo, recedente anima rationali, omnia hominis accidentia simul 'pereunt; et si quae manere videantur, non sunt eadem numero, sed similia. Ita S. Thomas I. de generat. lect. 10. ‚Dicendum', inquit, ‚quod non manet idem numero accidens in genito; sed quod prius erat, corrumpitur per accidens ad corruptionem sui subiecti.' Et ubique statuit, accidentia ita pendere a substantia, ut ea destructa destrui quoque necesse sit."

se] in einem größeren Teile der Akzidentien, indem entweder die Alteration in den Qualitäten oder die Teilung in den Dimensionen so weit geht, daß die zugehörige Substanz ihre substanziale Form verliert und eine neue aus der Potenz der Materie eduziert wird. —

Die eucharistischen Akzidentien können ohne weiteres per se korrumpiert werden; denn jedes Ding hat sein spezifisch eigenes Sein und seine spezifisch eigene Wirksamkeit[1]). Da sie nun ihr eigenes Sein und ihre eigene Wirksamkeit (auch passiv = Leidensfähigkeit) nach der Konsekration behalten, so können sie ihr Sein naturgemäß auch verlieren, wenn eine entgegengesetzte Wirksamkeit ihnen gegenübertritt. Dies geschieht nach

[1]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. questiunc. 3. resp.: „Dicendum, quod unaquaeque res habet proprium esse suae speciei, . . . sicut et unaquaeque res habet propriam actionem. Unde sicut in qualitatibus, quae remanent in hoc sacramento, remanet actio conformis actioni substantiae prius existentis, ita et esse subsistens, quod convenit dimensionibus remanentibus, est conforme illi esse, quod prius substantia panis habebat: Unde sicut qualitas facit eandem actionem, quam prius faciebat substantia panis et vini existente, ita esse, in quo dimensiones subsistunt, tollitur eisdem passionibus, quibus antea tolleretur eadem substantia existente; et propter hoc eodem modo corrumpuntur accidentia remanentia, sicut et prius corrumpi poterant. Prius autem corrumpi poterant dupliciter: Uno modo manente substantia subiecti per aliquam accidentalem mutationem, sicut ex parte qualitum secundum aliquam alterationem vinum saporem vel colorem mutare poterat. Et ita color, qui prius erat, aut sapor corrumpebatur; sed quantitas praedicto modo non poterat corrumpi per motum in quantitate scil. augmentum: quia vinum et panis non sunt corpora animata, quae possunt esse subiectum augmenti aut diminutionis scil. per additionem vel divisionem, quia (sec. Philos. in 3° metaphys.) in additione quantitatis una quantitas esse incipit duabus esse desinentibus, et e contrario in divisione. Alio modo per corruptionem substantiae, quae quidem contingit ex transmutatione accidentium, et ex parte qualitatum, quia sicut generatio, ita et corruptio est terminus alterationis; et ex parte quantitatis, quia cum unaquaeque res naturalis habeat quantitatem determinatam, in tantum poterat divisio fieri, quod species non remanebit. Unde etiam in hoc sacramento aliquando aliqua alteratione facta in qualitatibus adhuc manet esse illud dimensionum conforme substantiae praecedenti. Et

der Konsekration gerade so wie vorher, nur tritt als Subjekt der Veränderung an Stelle der Brot- und Weinsubstanz die Quantität, der die Qualitäten inhärieren, wie einem Subjekte. — Die Korruption der Dimensionen ist aber nur eine uneigentliche; daher bedarf es hierfür auch keines Subjektes. (Näheres s. § 3. fractio.)

Aber auch per accidens können die eucharistischen Akzidentien korrumpiert werden. Zwar ist ihre konnaturale Substanz nicht mehr vorhanden, wohl aber ist ihr Sein, das sie vor der Konsekration in Verbindung mit ihrem Subjekte hatten, das gleiche geblieben; das subsistente Sein der Dimensionen ist dem Sein der früheren Substanz konform, gerade so wie die Wirksamkeit der eucharistischen Qualitäten konform ist der Wirksamkeit der früheren Brot- und Weinsubstanz. Infolgedessen kann das subsistente Sein durch dieselben Einflüsse aufgehoben werden wie vor der Konsekration das Sein der zugehörigen Substanzen. Gewiß ist die Materie das Prinzip der Korruption, doch wird sie hier ersetzt durch die Dimensionen[1]); sie sind ja *„proximae dispositiones materiae“*; sie verhalten sich zum *„esse, in quo subsunt“* wie die Materie zur Form, sind also sogar ein *„compositum ex esse et quod est*[2])“. Wie nun die Quantität als stellvertretendes Subjekt und als erste Disposition der Materie die „ratio materiae“ behält, so bleibt den Qualitäten die „ratio formae“; also kann man auch bei den eucharistischen Akzidentien von

---

tunc ratione ipsius corruptionis accidentium non desinit esse corpus Christi sub sacramento. Aliquando autem alteratio ad terminum venit. Et tunc esse praedictum tollitur et sic desinit esse sacramentum. Et similiter ex parte quantitatis; quia si fiat divisio in partes tantae quantitatis, quae sufficiat ad speciem panis vel vini, sunt quidem aliae dimensiones, quia partes continui, quae eraut potentia, fiunt actu; sed esse conforme substantiae praeexistenti manet, et ideo adhuc est sacramentum. Si autem quantitas partium ad hoc non sufficiat, utrumque esse desinit, et dimensio et esse praedictum. Et ideo corpus Christi desinit esse sub sacramento.“

1) „retinent vicem materiae,“ ibid. ad 2.

2) S. th. III. qu. 77. art 1 ad 4.

einer gewissen Art von Zusammensetzung sprechen, die dem Kompositionsverhältnis von Materie und Form entspricht und die bei der corruptio per accidens aufgehoben wird. Kurz, wenn die Veränderungen in den einzelnen Akzidentien einen solchen Grad annehmen, daß die zugehörige Substanz aufhören würde zu existieren, falls sie vorhanden wäre, so tritt in demselben Augenblicke die corruptio per accidens ein, indem sämtliche Akzidentien verschwinden und neue an ihre Stelle treten. Man sage nicht, diese Korruption sei keine substanziale, weil ja keine Substanz zerstört werde. Freilich wird hier keine Substanz aktual zerstört, wohl aber aptitudinal, d. h. sie würde zerstört werden, wenn sie da wäre[1]).

Die vorliegende Frage hat nicht nur theoretisches Interesse, sondern auch praktische Bedeutung; denn die reale Gegenwart Christi ist ja an die Existenz der eucharistischen Akzidentien geknüpft. In demselben Augenblicke, wo die Korruption nichtkonsekrierter Spezies das Vorhandensein der Brot- und Weinsubstanz aufheben würde, muß bei konsekrierter Spezies die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aufhören[2]).

Mit dieser Festlegung trifft Thomas die Ansichten einiger Frühscholastiker, Alger von Lüttich († ca. 1131) und Guitmund von Aversa († vor 1095), die die Dauer der Gegenwart Christi von andern Umständen abhängig machten. Im Abendmahlsstreite gegen Berengar von Tours und besonders gegen die Sterkoranisten gingen beide zu weit und behaupteten, die Gegenwart Christi im Sakramente höre auf, sobald die heiligen Spezies in den Mund von Menschen oder Tieren oder an einen undezenten, schmutzigen Orte gelange; dann geschehe es, daß der Leib Christi *„mox invisibiliter angelorum semper sibi assistentium ministerio vel suapte virtute raptum iri in*

[1]) Diese ganz im thomistischen Sinne gehaltene Erläuterung von Salmant. l. c. dub. 4, § 2 mag aus Gründen größerer Klarheit schon hier unter den Ausführungen des hl. Thomas Platz finden.

[2]) cfr. S. th. III. qu. 76. art. 6 ad 3 und qu. 77. art. 4 und art. 5 in corp

coelisque constitui[1]).“ Zur Erhärtung des Gesagten führt Guitmund die Erzählung vom Knaben Tarsitius[2]) an, der zur Zeit der Christenverfolgungen das heiligste Sakrament zu den Gefangenen trug und bei einem solchen Gange von den Heiden erschlagen wurde; von diesen heißt es weiter: „ . . . *illi vero curiosissime omnia scrutantes, rapto coelitus Dominico corpore nihil penitus nisi sola linteamina reppererunt*[3]).“ — Alger von Lüttich behauptet außerdem gegen alle Erfahrung, daß selbst die bloßen Spezies des Sakramentes nicht wirklich korrumpiert werden können; die erfahrungsgemäß wahrgenommene Korruption sei nur eine scheinbare[4]). Doch gibt er demütig zu, daß er eine hinreichende Erklärung nicht finden könne: „*Melius est Deo humiliter committere, quod scire non possumus, quam perverse contra eum fingere et sentire, quod tamen nescimus*[5]).“ — Auch Innozenz III.[6]) und Bonaventura[7]) scheinen ähnlicher Ansicht zu sein. Sogar Petrus Lombardus[8]) behauptet noch: *Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur; quid ergo sumit mus, vel quid manducatur, Deus novit.*“ — Andere meinen, daß die Gegenwart Christi unter der Brotsgestalt im Munde eines Sünders aufhöre. Dies weist Thomas zurück als „*erroneum; derogat enim veritati huius sacramenti*[9]).“ Vielmehr ist

---

[1]) Guitmund, De corporis et sanguinis D̃ni veritate. lib. II. Migne PL 149/1448.

[2]) Martyrer unter Valerian, † 257; (andere Lesart: Tarcisius).

[3]) Guitmund, l c.

[4]) „Ipsis vero speciebus, cum non sint aeternae, defectum negare non possumus; sed ipsum defectum ita dicimus simplicem, ut nullam foeditatis admittamus corruptionem. Possunt tamen videri mucidae et putridae, quamvis ita non sint.“ De sacramentis corporis et sanguinis Dominici, lib. II. cap. 1. Migne PL 180/813.

[5]) ibid. col. 809.

[6]) lib. 4. de myst. miss. cap. 11.

[7]) in 4. dist. XIII. art. 2 qu. 1.

[8]) lib. 4. sent. dist. XIII. qu. 1. fin.

[9]) S. th. III. qu. 80. art. 3. in corp.

das Gegenteil richtig: Solange die Gestalten unverändert bleiben, hört die Gegenwart Christi daselbst nicht auf[1]). Bezüglich des Todsünders hält Thomas mit Augustinus daran fest, daß der Mensch im Stande der Todsünde nur „sacramentaliter" kommuniziert, im Stande der Gnade aber „sacramentaliter" und „spiritualiter[2])."

Mehr theoretischer Art ist der Einwand des Suarez[3]). Bezüglich der Quantität stellt er zwei Ansichten auf. Die erste, die er als satis communis bezeichnet, besagt, die Quantität gehe mit der Substanz unter und werde mit der Substanz auch wieder neu erzeugt[4]). Die zweite Ansicht, die Suarez für wahrscheinlich hält, geht dahin, daß die Quantität wie die Materie unzerstörbar sei und von ihr abhänge als von ihrer Materialursache[5]). Hiernach bleibe auch die eucharistische Quantität ihrer Natur und Individualität nach unversehrt und werde bei der Korruption der andern Akzidentien vereint mit der neu entstehenden Materie. Läßt man diese Annahme gelten, dann ist es aber schwierig, die Qualitäten per accidens untergehen zu lassen, wenn ihr Subjekt oder Quasisubjekt unzerstörbar ist. Doch auch diese Schwierigkeit ließe sich noch überwinden, da Thomas den Nachdruck nicht so sehr auf die Zerstörung der Quantität legt, als vielmehr auf die Aufhebung des „esse, in quo subsistunt accidentia", das dem „esse" der früheren Substanz konform ist. Damit ist

---

[1]) „Hac opinione tanquam haeretica de medio sublata, eius contrarium ab omnibus tenetur." — „Quamdiu species non mutantur, nullo modo ibi desinit esse corpus Christi." In 4. dist. IX. qu. 1. art. 2. res. (vergl. auch Petr. Lomb).

[2]) s. bei Petr. Lomb. lib. 4. sent. dist. IX. init.; cfr. S. th. III. qu. 80 art 3.

[3]) Comment. in S. th. III. qu. 77. art. 4.

[4]) „quantitatem inesse toti composito et corrumpi per accidens." disp. 57. sect. II.

[5]) „quantitatem esse incorruptibilem sicut materia, recipi in sola materia et ab ea pendere in genere causae materialis." ibid.

Suarez aber durchaus nicht einverstanden[1]); vielmehr erklärt er sich die corruptio per accidens so: Christi Leib steht nach der Konsekration an Stelle der Brotsubstanz. Vor der Konsekration konnte eine corruptio per accidens eintreten durch Zerstörung der Brotsubstanz, nach der Konsekration dadurch, daß die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Spezies aufhört; in diesem Augenblicke verlieren auch die noch nicht per se korrumpierten Akzidentien ihr Sein. *„Est ergo corruptio non de subiecto proprie et in rigore sumpto, sed de tali subiecto, quod aliquo modo supplet vicem illius."*

Suarez gesteht offen, daß er vom hl. Thomas abweiche. Wir halten aber mit dem Aquinaten daran fest, daß die Quantität korrumpiert werden könne und auch tatsächlich korrumpiert wird. Dann vollzieht sich die corruptio per accidens auf die oben an erster Stelle dargelegte Weise. Suarez kehrt das Kausalitätsverhältnis beim Korruptionsvorgange um. Nach seiner Ansicht bewirkt die Alteration eines größeren Teiles der Akzidentien in entsprechendem Grade das Aufhören der Gegenwart Christi im Sakramente. Der nicht alterierte Teil der Akzidentien verliert aber auch das Sein infolge des Aufhörens der Gegenwart Christi. Positiv ausgedrückt heißt das: Die Akzidentien (wenn auch nur ein Teil) sind kausal abhängig von der Existenz der Substanz des Leibes Christi. Damit können wir uns jedoch nicht einverstanden erklären; denn tatsächlich ist das Umgekehrte der Fall: Christus hat seine sakramentale Gegenwart an den Bestand der Brot- und Weinspezies gebunden[2]).

---

[1]) „Hoc enim non satis esse videtur, quia hoc genus corruptionis non oritur tantum ex ipso esse ut sic, sed ex dependentia illius e subiecto." Comment. in S. th. III. 77. 4.

[2]) cfr. in 4. dist. IX. qu. 4. art. 2. quaestiunc. 1; und S. th. III. qu. 76. art. 6 u. 8; qu. 77. art. 4; qu. 80. art. 3. —

Salmant. (l. c. dub. 5. § 2) meint, Thomas scheine sich zu widersprechen, wenn er in qu. 77. art. 4. die Quantität als korruptibel hinstelle, im folgenden Artikel aber sie zum „primum subiectum

2. Artikel: Generatio.

Wir kommen nunmehr zu dem interessantesten, aber auch schwierigsten Teil unserer Abhandlung. Nach dem scholastischen Satze *„corruptio unius est generatio alterius“* muß der Korruption der eucharistischen Akzidentien die Erzeugung neuer Dinge *(generatio)* entsprechen. Und die Erfahrung lehrt, daß aus den sakramentalen Spezies tatsächlich beim Korruptionsprozesse neue Dinge entstehen[1]). Nun ist es aber ein Naturgesetz, daß beim Generationsprozesse eine Materie (scil. materia prima) schon vorhanden sein muß, aus der die neuen Dinge „werden“; denn aus nichts wird nichts, es sei denn, daß man den Begriff „generatio“ aufgibt und den der „creatio“ an seine Stelle treten läßt. —

Fragestand. — In unserm Falle haben wir es mit substanzlosen Akzidentien zu tun, aus der die Generationsprodukte hervorgehen. Darum gesteht Thomas: *„Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre*[2])*.“* — *„Difficile videtur eo, quod nec videatur possibile, quod ex accidentibus fiat substantia, nec credi fas sit, quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur*[3])*.“* Die einzige unter den eucharistischen Spezies vorhandene Substanz ist die Substanz des Leibes und Blutes Christi, die jedoch wegen ihrer Leidensunfähigkeit niemals zur materia ex qua für die neu entstehenden Dinge werden kann. — Muß nun

---

subsequentium formarum“ mache; danach müsse sie ja durch die corruptio per accidens unberührt bleiben und inkorruptibel sein. Demgegenüber stellen wir ausdrücklich fest, daß Thomas die Quantität für korruptibel hält. Der Ausdruck „primum subiectum subsequentium formarum“ steht dem nicht entgegen, da das Wort „primum“ dem Ganzen eine besondere Bedeutung beilegt. (s. im nächsten Artikel S. 97 f.)

[1]) „Non enim sic corrumpuntur, ut omnino dispareant, quasi in nihilum redigantur; sed manifeste aliquid sensibile eis succedit.“ S. th. III. qu. 77. art. 5. in corp.

[2]) ibid.

[3]) 4. contr. gent. cap. 66.

eine generatio miraculosa angenommen werden? Auch das verneint der hl. Thomas; denn, sagt er, „die Wunder sind bestimmt zur Erbauung im Glauben". Nun gereicht aber z. B. das Verderben der Brotspezies oder die Entstehung von Würmern, Asche u. dergl. sicher nicht zur „Erbauung im Glauben". Also ist auch dieser Weg ungangbar, und wir müssen einen andern, natürlichen Weg zur Lösung des Problems suchen.

Lösungsversuche. — Zur Zeit des hl. Thomas hat man bereits eine Reihe von Vorschlägen gemacht, um das Problem zu lösen. Insbesondere suchte man nach einer Substanz, aus der die Generationsprodukte der eucharistischen Spezies entstehen sollten. Irgendwelche zurückgebliebene Brotsubstanz kommt nicht in Betracht, da überhaupt keine Brotsubstanz zurückbleibt (s. o.). Ebenso muß die Ansicht abgelehnt werden, daß die neuen Dinge aus der Luft entstehen[1]) und zwar durch „wechselseitige Einwirkung" der sakramentalen Akzidentien auf die umgebenden Körper. Zu den oben (S. 26 f.) aufgeführten Gründen kommt hier noch hinzu, daß eine solche „wechselseitige Einwirkung" der Akzidentien zur Erzeugung von Substanz vor der Konsekration nicht bestand; also besteht sie auch nachher nicht. — Ein anderer Vorschlag ist der: Bei der Korruption der Akzidentien kehrt die Brot- und Weinsubstanz zurück[2]). So könnte denn aus dieser Substanz eine natürliche Generation stattfinden. Aber auch dies ist unmöglich. Die Schwierigkeit liegt in dem „Zurückkehren". Faßt man diesen Begriff hier im eigentlichen Sinne, so besagt er den Umkehrungsprozeß des Verschwindens der Brot- und Weinsubstanzen. Da diese weder durch Vernichtung

---

[1]) „Alii vero dixerunt, quod aer circumstans convertitur vel in substantiam nutriti vel in quodcumque aliud huiusmodi, sed hoc non posset fieri absque multa condensatione aeris, quae sensui latere non posset." In I. Cor. 11, lect. 4.

[2]) „redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum." S. th. III. qu. 77. art. 5. in corp.

noch durch eine Bewegung von Ort zu Ort verschwunden sind, sondern durch Wesensverwandlung (Transsubstantiation) des Brotes in den Leib Christi, so könnten sie auch nur durch Rückverwandlung („retranssubstantiatio") zurückkehren[1]). Eine solche Rückverwandlung ist aber wegen der Unveränderlichkeit des Leibes Christi ausgeschlossen. Außerdem ist zu bedenken: Würde die Brotsubstanz vor Eintritt der Korruption der Spezies (= generatio) zurückkehren, so wäre sie mit der Substanz des Leibes Christi gleichzeitig zugegen, was absurd wäre; würde sie nach der Korruption der Spezies zurückkehren, so müßte sie ohne Akzidentien existieren, was unmöglich ist[2]). Denn die neu erzeugte Substanz erscheint bereits im Augenblicke der Korruption und bringt ihre eigenen Akzidentien mit. Infolgedessen würde man in einen circulus vitiosus geraten; denn es hieße Ursache und Wirkung vertauschen, wollte man die Rückkehr der Brotsubstanz erst nach der Korruption der Spezies annehmen, während ja doch die zurückgekehrte Brotsubstanz die notwendige Unterlage für die corruptio-generatio bilden soll[3]).

---

[1]) Einer solchen „unbegreiflichen Re-transsubstantiation" redet auch Oswald (Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche, Bd. I[5], S. 505, Münster 1894) das Wort.

[2]) „nunquam est substantia panis sine speciebus panis." 4. c. gent. cap. 66.

[3]) 4. contra gent. cap. 66. — Zum Folgenden vergl. in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 4. ad 1: „Impossibile est dicere, quod substantia panis redeat, neque secundum totum neque secundum partem, si ‚redire' proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia eiusdem rationis, tunc oportebit dicere quod illa alia materia de novo creetur; et forte hoc intellexerunt, qui dixerunt substantiam panis redire. Unde satis probabiliter per hunc modum opinio sustineri potest, ut dicatur, quod ad hoc Deus materiam creat, ne sacramentum deprehendatur et sic fides meritum perdat. Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur, quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo."

Die Hypothese der Rückkehr der Brotsubstanz muß also aufgegeben werden, wenn der Begriff „zurückkehren“ im eigentlichen Sinne gefaßt wird. Thomas wendet aber diese Auffassung ein wenig, indem er für substantia panis einsetzt: materia panis. Allerdings ist dann das Zurückkehren der Brotmaterie gleichbedeutend mit einer neuen creatio; denn die „zurückgekehrte“ Materie ist nicht numerisch dieselbe wie die frühere, sondern nur „eiusdem rationis“. Eine solche creatio wäre ganz gut denkbar und hat sogar den Angemessenheitsgrund für sich, daß unser Glaube an das Altarssakrament nicht schon hier auf Erden in Wissen übergehe und somit jegliches Verdienst verliere. Natürlich wird nur so viel Materie neu erschaffen, wie vorher in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wurde. So bliebe denn auch das Gesetz von der Erhaltung der Materie unangetastet.

Diese Theorie befriedigt jedoch den Aquinaten noch nicht. Die sogenannte Rückkehr der Materie oder, was dasselbe ist, die Neuschöpfung von Materie bleibt doch immer ein wunderbares Eingreifen Gottes, das jedesmal aufs neue stattfindet, unabhängig von dem Wunder der Transsubstantiation. Ein solches neues Eingreifen der göttlichen Allmacht erscheint dem Aquinaten nur schwer vereinbar mit seinen früher dargelegten Ansichten (s. S. 38 f.). Deshalb suchte sein grübelnder Verstand nach einer natürlichen und daher besseren Lösung des Problems[1]).

---

[1]) „Potest tamen et aliter dici, quod illae species sicut habent ex hoc, quod subsistunt, quod possunt agere quidquid poterant substantia panis et vini existentibus, ita habent ut possint converti, in quidquid converti poterant substantiae praeexistentes; quod sic intelligi potest: in materia generabilium et corruptibilium opus est intelligere dimensiones interminatas ante adventum formae substantialis. Alias non posset intellegi divisio materiae, ut in diversis partibus materiae diversae formae substantiales essent. Huiusmodi autem dimensiones post adventum formae substantialis accipiunt esse terminatum et completum. Quidquid autem intelligitur in materia aute adventum formae substantialis, hoc manet idem numero in generato et in eo, ex quo generatur, quia remoto posteriori opus est remanere prius. Dimensiones

Bei jeder substanzialen Verwandlung, wie sie die corruptio-generatio uns darstellt, findet ein Wechsel der substanzialen Form statt; es bleibt nur die materia prima als das subiectum conversionis; sie ist der rezeptive Faktor für die neue Wesensform. Nun ist es sicher, daß die Materie das Akzidens der Quantität erst dann erhält, wenn die Form sich mit der Materie zu einem aktuellen Dinge verbindet. Jedoch, so meint Thomas mit Aristoteles, müsse man bei der Materie auch ohne Wesensform schon „unbestimmte Dimensionen" *(dimensiones interminatae)* annehmen. Denn wie ist es sonst anders zu erklären, daß bestimmte Formen nur einen bestimmten Teil aller geschaffenen Materie informieren? Wenn nun nach der Konsekration die Dimensionen für sich weiter bestehen und sogar Quasisubjekt der übrigen Akzidentien werden, so trifft dies erst recht für die dimensiones interminatae zu. Letztere stehen zu den *dimensiones terminatae* (auch *completae*) im gleichen Verhältnis wie die Materie zur Substanz. Ist nun die Materie der rezeptive Faktor für die Wesensform, so sind die dimensiones interminatae

---

autem illae interminatae se habent ad genus quantitatis, sicut materia ad genus substantiae. Unde sicut in quolibet completo in genere substantiae est accipere materiam, quae ens est incompletum in genere illo, ita in dimensionibus completis, quae sunt in hoc sacramento, est accipere dimensiones incompletas. Et his mediantibus materia panis formam reciperet eius, quod ex pane generaretur, pane non converso in corpus Christi. Unde sicut dimensionibus illis est datum ut subsistant et subsint, et illi esse quod est conforme esse prioris substantiae, et terminationi quantitatis et omnibus aliis accidentibus, ita etiam datur eis, ut possint subesse alteri formae naturali et aliis accidentibus. Quia de natura sua non habent, ut subsint tantum accidenti sed etiam formae substantiali, ut dictum est; et tunc vel ex consequenti adveniet etiam materia propter concomitantiam naturalem formae ad materiam, sicut propter concomitantiam naturalem animae Christi ad corpus erat anima sub sacramento. Et hoc quodammodo redit in primum dictum, ut sc. materia de novo fiat, vel ipsi dimensioni virtute divina dabitur natura materiae propter propinquitatem ad ipsam, ut sic illud generatum sit compositum ex materia et forma." In 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 4. in corp.

der vermittelnde Faktor, durch den die Aufnahme der Wesensform sich vollzieht: „*subsunt etiam formae substantiali.*“ Wenn nun die dimensiones terminatae in unserm Falle in ihrem ganzen Sein und Wirken der Substanz konform sind, ohne daß diese Substanz noch vorhanden ist, so behalten auch die dimensiones interminatae dieselbe Wirksamkeit, die sie ausübten, als die Brot- und Weinmaterie noch vorhanden war, d. h. sie sind durch göttliche Kraft fähig, eine neue Wesensform anzunehmen. Zugleich mit dieser Form hält aber auch die zugehörige Materie ihren Einzug wegen der natürlichen Zugehörigkeit (Konkomitanz) zur Form. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man dann ebenso sagen: die Materie kehrt zurück oder entsteht von neuem, aber nicht durch ein neues Wunder, sondern auf natürliche Weise infolge des ersten Wunders, der Transsubstantiation. — Ganz kurz läßt sich die Theorie des Aquinaten mit seinen eigenen Worten so ausdrücken: „*ipsi dimensioni virtute divina dabitur natura substantiae propter propinquitatem ad ipsam.*“

Beide Erklärungen läßt Thomas gelten, doch gibt er der letzteren den Vorzug; löst sie ja doch die auftauchenden Schwierigkeiten am besten, namentlich ohne Annahme eines neuen Wunders. Nach der ersten Auffassung ist eine eigentliche Erzeugung aus den sakramentalen Gestalten ausgeschlossen, da eine völlig neue creatio materiae, also doch ein neues Wunder, angenommen wird, während die sakramentalen Akzidentien in nichts zerfallen. Man kann zwar sagen: *vermes vel cineres fiunt ex speciebus,* doch bezeichnet das „ex“ nicht die Materialursache, sondern es steht höchstens im Sinne von „post“, so wie man etwa sagt: ex mane fit meridies; eine Generation im eigentlichen Sinne kommt also nicht zustande. — Viel weiter kommen wir mit der zweiten Ansicht. Die Hauptschwierigkeit ist doch die: wie kann aus Akzidentien neue Materie entstehen ohne direktes göttliches Eingreifen? Wie kann aus bloßen Akzidentien ein zweifaches werden: Materie

und Akzidentien? — Die letzte Frage ist leicht gelöst, indem man sagt: *„ex accidentibus fit materia sic dimensionata"*[1]). Schwieriger ist die Forderung, daß bei jeder generatio die beiden Termini ein Mittelglied haben, nämlich die Materie *(„ut conveniant in materia")*[2]). Diese Forderung ist nur durch die zweite Theorie erfüllbar; denn die Dimensionen sind ja „in ratione materiae" und haben von Gott auch die Natur der Materie, die gesamte Wirksamkeit der Materie erhalten, so daß man sagen kann: Würmer usw. werden erzeugt aus etwas, das der Materie ähnlich ist. — Sicherlich ist die Verwandlung von bloßen Dimensionen in Substanz eine wunderbare, aber nur teilweise; das Wunderbare liegt eben darin, daß die Akzidentien nach der Konsekration ihren wunderbaren Seinsmodus mit den andern wunderbaren Eigentümlichkeiten besitzen; und diese besitzen sie kraft der Konsekration. Die generatio selbst aber wird vom agens naturale herbeigeführt; somit bedarf es keines neuen Wunders.

Aber auch die Schwächen dieser Theorie sollen nicht verkannt werden. Zunächst wissen wir nichts Sicheres über die Natur der dimensiones interminatae. Wäre es nicht möglich, daß dieselben in dem Augenblicke, wo die Wesensform sich mit der Materie vereint, den dimensiones terminatae weichen und daher ganz verschwinden? Sind sie überhaupt etwas Reales, wenn nicht einmal der materia prima ein aktuales Sein zukommt, oder sind sie wie diese wohl etwas Reales, aber nur reine Potenz? Und wenn diese dimensiones interminatae so eng mit der Materie verbunden sind, lassen sie sich dann überhaupt von ihr trennen, auch durch göttliche Macht? — Alle diese Fragen lassen sich mit absoluter Sicherheit nicht beantworten. Demnach steht das vom hl. Thomas in seiner letztgenannten Theorie aufgeführte logische Gebäude auf nicht allzu festem Grund. Es ist freilich ein äußerst fein gearbeitetes

---

[1]) ibid. ad 3.
[2]) ibid. ad 1.

Hypothesengebäude, und das Prädikat „probabilis“ können wir ihm nicht versagen. Hören wir darüber die Scholastiker.

Die Kommentatoren[1]) verhalten sich zu den an zweiter Stelle vorgebrachten Theorien des Aquinaten zumeist ablehnend. Zunächst muß als sicher angenommen werden, daß die aus den sakramentalen Species neu entstehenden Dinge auch wirkliche und keine bloß scheinbaren Dinge sind[2]). Das Gegenteil lehrten Alger von Lüttich[3]), Guitmund von Aversa[4]) und Thomas Netter[5]). — Wenn wir nun bezüglich der vorgetragenen Probleme über die generatio unter den Scholastikern Nachfrage halten, so bekommen wir fast von jedem eine andere Auskunft. Quot capita, tot sententiae. Die meisten Theologen kommen nicht daran vorbei, daß irgend eine Materie vorhanden sein muß, aus der die neuen Dinge entstehen. Man kann die verschiedenen Meinungen in zwei Gruppen zusammenfassen. Die eine Gruppe nimmt an, daß Gott irgendwie im geeigneten Augenblick eine neue Materie erschaffe, in der dann durch Alteration der Akzidentien der Generationsprozeß auf natürliche Weise sich vollzieht[6]). Die andere Gruppe[7]) meint, daß Gott im geeigneten Augenblicke das ganze neue Compositum, also Materie und Form zugleich, direkt durch Neuschöpfung erzeuge; denn der substanziale Umwandlungsprozess vollziehe sich in einem einzigen Augenblick, und da müßte die nach Ansicht der ersten

---

[1]) Ausführliches siehe bei Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. tom. V.

[2]) vgl. Suarez, disp. 57, sect. III.

[3]) l. c.

[4]) l. c.

[5]) auch Waldensis genannt, Carmeliter, geb. ca. 1380 zu Saffron-Walden, † 1431; schrieb „Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae cath. avdv. Wiclefitas et Hussitas.“ Parisiis 1521. tom. II. de sacram. lib. 2. cap. 62.

[6]) Suarez (l. c.), De Lugo (Disp. X. sect. 2), Salmant., Gonet, Soto, Gabriel, Cajetan, Thomas Aq.

[7]) Scotus (in 4. dist. XII. qu 6); Durandus, Vasquez (disp. 194 cap. 3.)

Gruppe eben erst geschaffene Materie von den Akzidentien auch schon disponiert sein für die neue Form. Wenn wir nun die Ansicht der zweiten Gruppe abweisen müssen, zumal sie ganz und gar im Widerspruch zum Aquinaten steht, müssen wir den Meinungen der ersten Gruppe doch etwas nähere Beachtung schenken. Sicherlich kommen sie der Auffassung des hl. Thomas in seiner ersten, allerdings nur geduldeten Theorie nahe, wo er von der Möglichkeit spricht, daß die Brotmaterie „zurückkehre". Manche Theologen berufen sich hierin direkt auf ihn; doch gehen sie im einzelnen weit auseinander. Während die Salmantizenser[1]) annehmen, daß die Quantität des Brotes von Gott in Materie verwandelt werde, läßt Gonet[2]) und Raynaud[3]) sie ganz neu durch creatio entstehen, und Suarez[4]) behauptet, sie sei sogar numerisch identisch mit der ursprünglichen Brotmaterie. (Letzteres bestreitet Thomas[5]) als philosophisch unmöglich.) Suarez und Gonet geben zu, ein neues Wunder von seiten Gottes lasse sich nicht umgehen[6]). Dagegen nähern sich die Salmantizenser der Auffassung des hl. Thomas, ohne jedoch die eigene Meinung preiszugeben: Gott schafft die neue Materie (nämlich durch Verwandlung der Dimensionen), wenn durch Alteration der Akzidentien die notwendige Disposition dafür geschaffen ist. Aehnlich ist es bei der Erzeugung des Menschen; sobald die nötigen Vorbedingungen erfüllt und die geeigneten physischen Alterationsprozesse die Materie für

---

[1]) Collegii Salmanticensis cursus theologicus. tom. XI. tract. 23 disp. 8. dub. 5.

[2]) l. c.

[3]) Exuviae panis et vini. p. 432 ss. sect. I. punct. 4.

[4]) l. c.

[5]) S. th. III. qu. 77. art. 5 in corp.

[6]) desgl. Scheeben-Atzberger, l. c. S. 606., „Am einfachsten ist es mit der sententia communior zu sagen, in unserm Falle bringe Gott diejenige substanziale Materie hervor, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge entstehen würde, falls Brot und Wein, ohne konsekriert zu sein, ähnlich korrumpiert würden, und mit dieser Materie werde die neue Form durch das die Spezies auflösende Agens verbunden."

die Bildung des lebenden foetus humanus genügend disponiert haben, gibt Gott die substanziale Form, die menschliche Seele, hinzu „iuxta consonam et connaturalem providentiam". So wenig man diesen Akt Gottes als Wunder ansprechen kann, ebensowenig die Erschaffung der Materie für die Generation aus den sakramentalen Akzidentien[1]). Soweit die Ansicht der Salmantizenser. — Im letzten Punkte müssen wir jedoch dieser Ansicht (und Bellarmin) widersprechen. Unser Wunderbegriff ist nur ein relativer und bedarf noch vielfach der Klärung. Aber es ist nicht umsonst gearbeitet worden, besonders bezüglich des apologetischen Wunders. (Vgl. Jos. Pohle, Natur und Uebernatur, in Esser und Mausbach, Religion, Christentum und Kirche, Bd. I², S. 431 ff. Kempten 1913.) Danach ist das eucharistische Wunder kein Wunder im apologetischen Sinne, da das Moment der Sinnfälligkeit fehlt, auch kein Wunder im streng absoluten Sinne, da es sich gesetzmäßig vollzieht. Sicherlich kann nicht jedes übernatürliche Wirken Gottes schon als Wunder bezeichnet werden (z. B. die Welterhaltung). Im göttlichen Wirken herrscht Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Nur wo diese Gesetzmäßigkeit einmal durchbrochen wird, (z. B. Stillstand der Sonne, Stern zu Bethlehem), sprechen wir von einem Wunder. So geschieht die Schöpfung des Menschen, die Einfügung der Wesensform, der Seele, in den menschlichen Foetus in gesetzmäßiger Weise durch Gott, daher

---

[1]) Dieselbe Anschauung vertritt Bellarmin, l. c. III, c. 24. S. 196 „Si vero fil corruptio speciarum, ut in nutritione humana, combustione etc., tum requiritur quidem materia, sed ea substituitur a Deo in illo ipso instanti quo desinunt esse illae species, et in quo aliud generatur; et hoc *sine miraculo*. Sicut enim cum disposita est materia corporis humani sufficienter, Deus animam creat et infundit, et hoc non dicitur miraculum, quia hoc exigit ordo rerum a Deo institutus: ita etiam quando per alterationem specierum panis eo venitur, ut adsint dispositiones requisitae ad aliquam formam introducendam, exigente ordine rerum Deus materiam substituit, et in illo ipso instanti ab agente naturali mediantibus dispositionibus praemissis, introducitur forma substantialis. Atque haec est simplicissima et tutissima explicatio huius rei . . . ."

bezeichnen wir diesen Vorgang nicht als Wunder. Die Schaffung neuer Materie bei Korruption der eucharistischen Gestalten erfolgt auch mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit, ebenso wie Gott auf das Wort des Priesters hin die Transsubstantiation regelmäßig vollzieht. Nimmt man nun aber auf Grund dieser Gesetzmäßigkeit dem Korruptionsprozesse bezw. der Schöpfung neuer Materie den Wundercharakter, so muß man es konsequenterweise auch bei der Transsubstantiation tun, was offenbar absurd wäre. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die hier angenommene Schaffung neuer Materie gerade so wie die Transsubstantiation als neues, von Gott gewirktes Wunder anzusprechen. Die Parallelsetzung dieses Wunders zum Schöpfungsakte Gottes bei der menschlichen Seele scheint daher nicht zulässig zu sein; dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß analog zur Schöpfung der Menschenseele hier wie dort vernünftige Gründe für die Setzung eines neuen Wunders sich finden lassen. — Abgesehen davon können wir dieser Hypothese von Salm. und Bellarmin schwerlich unsere Zustimmung versagen und dürfen sie sicher als probabilis, wenn nicht gar als probabilissima bezeichnen. Tritt doch hier das agens naturale in seine Rechte, indem es einerseits mit den Akzidentien die nötige Disposition herstellt und anderseits die neue Wesensform aus der neuen Materie eduziert (umgekehrt wie bei Thomas). Nach Ansicht der Salmantizenser wird so die in Materie verwandelte Quantität tatsächlich zum *„subiectum generationis et subsequentium formarum“*. Mit diesen Worten suchen nun die Salmantizenser bewußt eine Anlehnung an den Aquinaten, leider an unrichtiger Stelle; denn die zitierten Worte beziehen sich bei Thomas nur auf die zweite von ihm vorgetragene Ansicht, die ja gerade von den Salmantizensern bekämpft wird. Aber die ganze Schärfe, mit der die Salmantizenser, Suarez und andere gerade diese zweite Meinung bekämpfen, ist ganz unangebracht, da die Texte zum Teil willkürlich gedeutet werden. Wir müssen daran festhalten, daß Thomas zwei ganz verschiedene

Hypothesen gelten ließ. Die von den genannten Autoren aus dem Text gerissenen, nun zusammengestellten und gegen ihn verwerteten Stellen beziehen sich aber entweder nur auf die eine, oder nur auf die andere Hypothese, haben aber nicht für beide dieselbe Geltung; ein Widerspruch läßt sich da nicht aufdecken. Thomas möchte gern die „generatio" erklären, ohne ein neues Wunder von seiten Gottes annehmen zu müssen. Deshalb tritt er meist für die zweite Hypothese ein, ohne die erste als falsch zu verwerfen. Als Beispiel für diese wissenschaftliche Duldsamkeit diene S. th. III. qu. 77. art. 5. in corp.: *„Quia non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est, quod materia creetur vel redeat, melius videtur dicendum, quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini, quod sit primum subiectum subsequentium formarum."* Dem widerspricht durchaus nicht in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 4. ad 4: *„Secundum quamlibet positionem opus est ponere, aliquid in hac generatione esse miraculosum et aliquid naturale; reditus enim substantiae ut creatio materiae vel conversio dimensionum in materiam est miraculosum, sed quod materia illa existens recipiat talem formam, cuius dispositiones processerunt in dimensionibus, hoc est naturale."* Thomas spielt hier auf beide Hypothesen abwechselnd an, indem er es dem Leser überläßt, sich seinen Standpunkt zu wählen. „Reditus substantiae ut creatio materiae" entspricht der ersten Auffassung, „conversio dimensionum in materiam" der zweiten. Letzteres darf aber nicht etwa im Sinne von Salm. umgedeutet werden; vielmehr will Thomas hier nur zum Ausdruck bringen: das was vorher Akzidens war, ist durch die corruptio-generatio ein materielles Objekt geworden. Die nachfolgende Bemerkung über die „eductio formae ex illa materia" bezieht sich wieder auf die erste Hypothese. — Ebenso ist sich der hl. Thomas nicht inkonsequent, wenn er hier zugibt: *aliquid*

in hac generatione esse miraculosum et aliquid naturale"; denn soweit (nach der zweiten Hypothese) das agens naturale wirkt, ist die generatio eine natürliche; eine wunderbare ist sie, soweit der Quantität Fähigkeiten verliehen werden, die über ihre Natur hinausgehen. —

Suarez und die Salmantizenser suchen ferner die von ihnen bekämpfte Hypothese des hl. Thomas dadurch zu entkräften, daß sie auf die angeblich absurden Konsequenzen dieser Lehre hinweisen: Die neuentstandenen Dinge bestünden nach Thomas nur aus Quantität und Wesensform, sie seien daher weder etwas Substanziales noch Akzidentales, sondern „monstra naturae". Darum lehnt Suarez diese Theorie ab als „omnino falsa et incredibilis". — Nach den eigenen Worten des hl. Thomas ist es gar nicht wahr, daß die Generationsprodukte nur aus Quantität und Wesensform bestehen sollen. Sagt er doch ausdrücklich, daß wegen der natürlichen Konkomitanz von Materie und Form zu der von den Akzidentien eduzierten neuen Form auch eine entsprechende Materie dazukomme, so daß also das neu entstehende Ding aus Materie und Form zusammengesetzt ist, nicht aus Form und Quantität. —

Es würde zu weit führen, die verschiedenen Kontroversen, insbesondere mit Suarez, bis in ihre Einzelheiten hier zu verfolgen. Suarez steht eben auf ganz anderem Boden als Thomas. So läßt er denn die Theorie der „dimensiones interminatae" ganz außer acht; die Möglichkeit einer „quantitas elevata", wie sie Cajetan in Anlehnung an den Aquinaten so schön zum Ausdruck brachte, lehnt er ab: *„quantitati nihil additum est, sed praeter existendi modum eadem omnino est;"* und während Thomas dafür eintritt, daß Gott die ursprüngliche Brotmaterie nicht mehr in ihrer Individualität schaffen könne, sagt Suarez: *„Mihi tamen, quamvis res sit incerta, verisimillimum est esse eandem numero."*

Gegen einen Angriff der Salmantizenser müssen wir den hl. Thomas noch in Schutz nehmen. Sie meinen, Thomas widerspreche sich, wenn er S. th. III. 77. 4. der

Quantität das Prädikat korruptibel beilege und im nächsten Artikel sage, daß sie „primum subiectum subsequentium formarum“ geworden sei. Wenn das Letztere tatsächlich der Fall wäre, dürfte sie nicht bei der allgemeinen Korruption der übrigen Akzidentien korrumpiert werden und dennoch inkorruptibel sein. Die Salmantizenser denken sich offenbar den Vorgang so: Die Dimensionen überdauern alle übrigen Akzidentien und bleiben auch nach der generatio unverändert bestehen. Sie bilden dann das Subjekt, das die neue Wesensform aufnimmt, und stehen so an Stelle der Materie. Diese Auffassung entspricht durchaus nicht der des hl. Thomas. Nach ihm bestehen die neuen Generationsprodukte aus Materie und Form, erstere ist ihr Subjekt und bleibt dann auch das Subjekt für alle weiteren Formen. Dem Verfasser will scheinen, daß Thomas hier den Nachdruck auf das Wort „primum“ legt. Der Generationsvorgang wäre dann so zu erklären, daß bei der corruptio per accidens die Quantität, die ja von Gott mit außergewöhnlichen Kräften ausgestattet wurde, zunächst die neue Form aufnimmt (cfr. Thomas). Mit der neuen Form zugleich hält in demselben Augenblicke der Materie (concomitanter) ihren Einzug. (Bis hierher ist die Quantität das „subiectum formae subsequentis“.) Und in demselben Augenblicke tritt die Quantität schon ihre Funktion als Subjekt an die neue Materie ab und fällt in sich zusammen wie die übrigen Akzidentien, und eine neue Quantität im Gefolge der neuen Materie tritt an ihre Stelle. Dieser ganze Vorgang ist als mutatio instantanea zu fassen. So behält Thomas Recht, wenn er die Quantität als das „erste Subjekt der nachfolgenden Formen“ bezeichnet.

Das Gesagte läßt sich kurz zusammenfassen: Die vorgetragenen Schwierigkeiten bezüglich der Generation aus den subjektlosen Akzidentien werden am besten gelöst durch die beiden Hypothesen, die Thomas gelten läßt; davon ist jedoch die erste in dem von Salm. genommenen Sinne zu verstehen, die zweite ganz im Sinne des

hl. Thomas mit der dargelegten Exegese des Textes. Welcher von beiden der Vorzug zu geben ist, läßt sich schwer sagen; die erste Hypothese (Salm.) zeichnet sich durch Klarheit und Einfachheit aus, die zweite durch tiefgründige Spekulationen unter Vermeidung der Annahme eines neuen übernatürlichen Eingreifens von Seiten Gottes. Einen logischen Widerspruch schließt keine in sich. Solange wir aber den Begriff des Wunders nur von uns aus, d. h. rein subjektiv aufstellen können, und solange wir in das Wesen des Stoffes nicht restlos einzudringen vermögen, werden wir uns auch nicht auf eine der beiden Theorien festlegen können unter Ausschluß der anderen.

3. Artikel: Nutritio.

Die Tatsache, daß die eucharistischen Akzidentien auch eine ernährende Wirkung zeigen, tritt nicht so sehr bei den Gestalten des Weines hervor als vielmehr bei denen des Brotes. Die Gestalten des Weines, besonders bei größeren Mengen, wirken hauptsächlich dadurch, daß sie wärmen und trunken machen. Thomas erkannte die Ursache davon wohl nicht in den Prozessen der natürlichen Verdauung usw., sonst hätte er sicher auch den Gestalten des Brotes diese Eigenschaften zugeschrieben; denn jede Nahrung, die dem Magen des Menschen zugeführt wird, erzeugt dort Wärme. Thomas sah diese Eigenschaften vielmehr als besondere sensible Qualitäten des Weines an[1]) und diese sind die Prinzipien für die genannten Wirkungen. Indes unterscheidet er derartige Wirkungen in solche von kurzer Dauer und in solche von längerer

---

[1]) vergl. 4. contr. gent. cap. 62: „Vinum si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret." ferner 4. contr. gent. cap. 66: „Dictum est enim (c. 63) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia."

Dauer[1]). Erstere resultieren aus einer bloß akzidentellen Einwirkung auf die Sinne, letztere aber müssen von einer wirklichen Ernährung des Menschen herrühren; sie lassen keine andere Erklärung zu. Also steht es fest, daß die eucharistischen Gestalten tatsächlich nähren; es fragt sich nur, wie sie den Menschen ernähren, d. h. seine Substanz ergänzen und vermehren. —

Diese Frage ist eigentlich schon im vorigen Artikel gelöst. Das erhellt schon aus dem Begriffe „nähren“; denn eine Speise nährt nur insofern, als sie in die Substanz des Genährten verwandelt wird. Die Materie des Nährstoffes verliert ihre Wesensform und nimmt dafür die Form des Ernährten, also des Menschen an. Nun läßt sich aus der Erfahrung nachweisen, daß die sakramentalen Spezies tatsächlich physisch „nähren“; es findet also nicht bloß eine „Stärkung“ oder „Erfrischung“ statt durch den Geruchs- und Geschmackssinn, sondern eine wirkliche Ernährung im definierten Sinne. Natürlich nährt nicht die Substanz des Leibes Christi (physisch), da sie leidensunfähig ist; auch nicht die forma substantialis, die manche Theologen wie überhaupt als Wirkprinzip, so auch als

---

[1]) in I. Cor. cap. 11, lect. 4: „Videtur hoc esse impossibile, quod de vino consecrato aliquis inebrietur, vel etiam nutriatur de pane, cum post consecrationem sub speciebus panis et vini nihil remanet nisi substantia corporis Christi et sanguinis, quae non possunt converti in corpus hominis, ad hoc quod ex eis nutriatur aut inebrietur. Dicunt ergo quidam, quod hoc non fit per aliquam conversionem, sed per solam immutationem sensuum hominis ab accidentibus panis et vini, quae remanent post consecrationem. Consueverunt enim homines ex solo ciborum odore confortari, et ex multo odore vini stupefieri et quasi inebriari. Sed confortatio vel stupefactio, quae provenit ex sola immutatione sensuum parvo tempore durat, cum tamen post consecrationem panis et vini, si vinum in magna quantitate sumeretur aut panis, diu sustentaretur homo propter panem, aut stupefieret propter vinum. Et praeterea manifestum est, quod panis consecratus in aliam substantiam converti potest, ex hoc quod per putrefactionem resolvitur in pulveres, aut per combustionem in cineres. Unde nulla ratio est, quare negatur posse nutrire, cum ad nutriendum nihil aliud requiratur, quam quod cibus convertatur in substantiam nutriti.“

Prinzip die Ernährung angesehen haben, aber zu unrecht: denn in der Natur der Form liegt es, zu wirken, nicht zu leiden[1]); das „Ernähren" ist aber nur ein „umgewandelt werden", also etwas Passives, ein Leiden[2]); solches kann nicht von der Form, sondern nur von der Materie ausgesagt werden. Also sind es die subjektlosen Akzidentien, die den Ernährungsprozeß vollführen. Nun ist es aber sicher, daß sie nicht in ihrer Eigenschaft als Akzidentien nähren; denn da wir aus den gleichen Stoffen bestehen, die unsere Nahrung bilden[3]), müßte ja der Mensch, der sich längere Zeit irdischer Nahrung enthielte und nur vom eucharistischen Brote lebte, schließlich nur noch aus Quantität und Seele bestehen. Vielmehr verlieren die Akzidentien infolge der Alteration und Korruption beim Ernährungsprozeß ihr sakramentales Sein, hören also auf, wesenlose Gestalten zu sein, und es entsteht eine Substanz, die die Ernährung des Menschen bewirkt[4]). Wie aber aus den subjektlosen Gestalten neue Substanz werden kann, wurde im vorigen Artikel ausführlich dargetan. *„Per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes; et ideo manifestum est, quod nutriunt*[5])." —

Wie wir gesehen, ist die Lösung aller unserer Schwierigkeiten in den wunderbaren Eigentümlichkeiten der Quantität der eucharistischen Gestalten zu suchen. Wollen wir diese Eigentümlichkeiten auf eine kurze Formel bringen, so können wir mit dem Aquinaten sagen: „Quantitas

[1]) „Operatio formae non est pati, sed agere." in 4. dist. XII. q. 1. art. 2 quaest. 5. c.

[2]) Nutrimentum non nutrit, nisi quod convertitur in substantiam nutriti, et ideo nutrit, secundum quod patitur." ibid.

[3]) „Ex iisdem nutrimur, ex quibus sumus."

[4]) „accidentia manentia in suo esse sacramentali non nutriunt, sed eo modo, quo in aliquid convertantur vel aliud sub eis creatur veredit." (ibid. ad 2.) [Beachte auch, wie Thomas allen Theorien bezüglich der Generation gerecht zu werden sucht!]

[5]) S. th. III. qu. 77. art. 6. in corp.

dimensiva supplet vicem materiae;" denn „species sacramentales . . . . habent actum et vim . . . . et proprietatem substantiae[1])."

§ 3.

Fractio und mixtio.

Wie bereits angedeutet[2]), können die bloßen Dimensionen auch per se korrumpiert werden, wenn auch nur im uneigentlichen Sinne, nämlich durch Hinzufügung und Teilung. Letztere tritt bei den eucharistischen Akzidentien gewöhnlich bei der Brechung der Brotsgestalten ein, erstere bei Mischung der Gestalten des Weines. Ueber diese beiden Vorgänge, *fractio* und *mixtio,* haben wir gesondert zu handeln.

1. Artikel. Fractio.

Zwei Fragen harren hier der Lösung, eine praktische und eine theoretische: 1. Tritt bei Brechung der Brotsgestalten eine solche Korruption der Dimensionen ein, daß Christi Gegenwart unter diesen Gestalten aufhört? — 2. Welches ist das subiectum fractionis?

1. Nach dem hl. Thomas wird bei der Brechung des Brotes die Quantität zerstört[3]). Doch hört diese Quantität nicht vollständig auf, und es treten auch keine völlig neuen Dimensionen an ihre Stelle; was aufhört, ist nur ein gewisser Modus der Quantität. Thomas unterscheidet bei der eucharistischen Quantität dreierlei: ein „quantum ad determinationem ipsarum" (dimensionum), ferner ein „quantum ad indeterminatum esse earum, secundum quod competit eis subsistere," und endlich ein „quantum ad esse, in quo subsistunt conformes substantiae praecedenti[4])." Aber nur das erste „quantum" wird bei der Brechung der

[1]) ibid. art. 5. ad 1; ad 2; ad 3.

[2]) s. Seite 80.

[3]) „quia [sec. philos. in 3° metaphys.] in additione quantitatis una quantitas esse incipit duabus esse desinentibus, et e contrario est in divisione." in 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 3. in corp.

[4]) ibid. quaestiunc. 6. in corp.

Gestalten zerstört[1]); mithin bleibt die Quantität in ihrem eigentlichen Wesen bestehen, und bei konsekrierten Spezies bleibt folglich auch die Gegenwart Christi. — Das Gesagte erfährt aber eine Einschränkung durch den Satz: Jedes Ding in der Natur hat eine bestimmte Quantität[2]). Das heißt, die Teilung einer Substanz kann nicht ins Unendliche fortgesetzt werden; denn jede Substanz hat gewisse kleinste Teilchen, die wir nicht wieder teilen können, ohne daß wir dabei das Wesen der betreffenden Substanz zerstören. Die Dimensionen dieser kleinsten Teilchen sind je nach den Substanzen verschieden. Auch die Brotsubstanz hat bei Pulverisierung bestimmte kleinste Staubteilchen (quantitas determinata); würden wir diese nochmals teilen, so würde unter den neuen Teilen keine Brotsubstanz mehr vorhanden sein; es hätte dann eine corruptio per se dieser Quantität stattgefunden und gleichzeitig eine Korruption der Brotsubstanz[3]). Die Quantität des Brotes hätte gänzlich aufgehört zu existieren, und mit dem neu entstandenen Produkt wäre auch eine völlig neue Quantität mit hervorgegangen. Uebertragen wir diesen Fall auf die konsekrierten Brotspezies, so würde in dem Augenblicke, wo die Quantität des Brotes korrumpiert wird und völlig aufhört zu sein, auch die Gegenwart Christi aufhören. Und dies ist auch der einzige Fall, wo die Dimensionen durch Teilung im eigentlichen Sinne korrumpiert werden können und so die übrigen Akzidentien sowie die Gegenwart Christi aufheben[4]).

---

[1]) „In sacramento altaris non opus est remanere dimensiones easdem secundum terminationem eandem, ... sed sufficit ad subsistentiam sacramenti, quod remaneant dimensiones eaedem secundum quod indeterminati intelliguntur." ibid. ad 5.

[2]) „Unaquaeque res naturalis habet quantitatem determinatam." quaest. 2. in c.

[3]) Ueber die neuere, der Naturwissenschaft mehr gerecht werdende Anschauung s. Gutberlet, Das hl. Sakrament des Altars, S. 71 f. Regensburg 1919.

[4]) ibid. quaest. 3. in corp. (s. S. 79 f. Fußnote).

2. Weit schwieriger, aber mehr theoretischer Art ist die Frage nach dem subiectum fractionis. Die fractio selber ist ja eine wahre Veränderung; bei jeder Veränderung uuterscheiden wir außer dem terminus a quo und dem terminus ad quem ein subiectum mutationis, etwas Bleibendes, was bei beiden Termini vorhanden ist. Gewöhnlich ist es die zugehörige Substanz. Bei den eucharistischen Akzidentien gibt es aber keine Substanz außer der Substanz des Leibes Christi. Welches ist also das Subjekt der fractio in unserm Falle? — Die Substanz des Leibes Christi kann es nicht sein, da sie inkorruptibel ist, also nicht geteilt oder gebrochen werden kann. Daher nehmen manche Theologen an, es finde überhaupt keine wahre Brechung statt; was wir bei diesem Vorgange sehen, sei lediglich Sinnestäuschung. Dem widerspricht aber die Erfahrung und der gesunde Menschenverstand. — Andere nehmen zur Lösung dieser Schwierigkeit eine außergewöhnliche Brechung ohne Subjekt an, das verträgt sich wiederum nicht mit dem Begriff der Veränderung und ist philosophisch unhaltbar. — Zur Beantwortung der ganzen Frage können wir mit dem hl. Thomas vier Thesen aufstellen:

a) **Es findet eine wahre *fractio* statt.** Mit unsern Sinnen nehmen wir wahr, daß die hl. Hostie gebrochen, geteilt wird. Diese Teilung ist keineswegs ein Trugbild unserer Sinne. Nach der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre unterschieden wir drei Gruppen von sinnlichen Erkenntnisobjekten: sensibilia propria, sensibilia communia und sensibilia per accidens[1]). Die Erkenntnis der beiden ersteren, auch sensibilia per se genannt, vermittelt uns das Sinnesvermögen selbständig, per se, die Erkenntnis der letzteren aber mit Hilfe des Verstandes. Die Vorgänge bei der Brechung, insbesondere die Bewegung und die Vielheit der Teile, sind als Erkenntnisobjekte sensibilia communia, da sie von mehreren Sinnen

[1]) S. th. I. qu. 17. art. 2. in corp.

wahrgenommen werden (Gesicht, Gehör, Tastsinn); die Übermittlung ihrer Erkenntnis ist also Sache unserer Sinne. Ein „falsches Urteil der Sinne" wäre aber unvereinbar mit dem Sakramente der Wahrheit. Mithin entspricht die wahrgenommene Brechung der Gestalten den Tatsachen.

b) **Es gibt keine *fractio sine subiecto*.** Jede Brechung stellt eine Bewegung dar, und jede Bewegung hat terminus a quo und terminus ad quem. Das was vor der Teilung eine Einheit war (terminus a quo), ist nach der Teilung eine Vielheit (terminus ad quem). Eine Bewegung ohne terminus a quo ist ein Unding; mithin gibt es auch keine Brechung ohne terminus a quo. Bei der Brechung ist aber der terminus a quo zugleich auch das Subjekt der Brechung, nämlich das, was in mehrere Teile gebrochen wird. Auch bei den eucharistischen Akzidentien wird erfahrungsgemäß ein „quantum" wahrgenommen, das vor der Brechung eine Einheit, nach der Brechung eine Vielheit darstellt. Also findet auch hier eine wahre Brechung statt, der ein wahres Subjekt zugrunde liegen muß. — Außerdem ist die Brechung eine Tätigkeit bezw. ein Leiden und hat als solches ein schwächeres Sein als die Qualitäten. Nun ist aber in unserm Falle keine Qualität ohne Subjekt bezw. Quasisubjekt, folglich auch die Brechung nicht.

c) **Christi Leib wird nicht gebrochen**[1]. Christi Leib ist unveränderlich, also auch unteilbar. Dazu kommt noch folgender Grund: Eine Teilung des Leibes Christi der Quantität nach wäre nur möglich durch seine eigene Quantität. Die dem Leibe Christi eigenen Dimensionen, die ja nur „concomitanter" zugegen sind, stehen aber in keiner Beziehung zu den Dimensionen des Brotes; und wie die Sinneserfahrung zeigt, sind es nur die

---

[1]) Die gegenteilige Ansicht vertrat der Abt Abbaudus in seinem „Tractatus de fractione corporis Christi." (Migne PL 166/1339.)

Dimensionen des Brotes, die geteilt werden[1]). Ferner wird Christi Leib von dieser Teilung nicht betroffen, da er ja unter jedem Teilchen vor der Brechung schon ganz zugegen ist; für die Brechung aber ist es wesentlich, daß das, was in einem Teile ist, nicht zugleich schon in einem andern sei. Ergo[2]).

d) **„Fractio fit in quantitate dimensiva panis sicut in subiecto."**

Aus den ersten drei Sätzen ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit der vierte. „Fractio" ist ein Leiden (passio), also ein Akzidens und hat als solches zum Subjekte die dimensive Quantität des Brotes, genau so wie die übrigen eucharistischen Akzidentien[3]). Damit ist aber auch die innere Möglichkeit einer Brechung der Brotspezies erwiesen. Geben wir zu, daß die eucharistischen Dimensionen auf natürliche Weise korrumpiert werden können, so können sie a fortiori auch geteilt, gebrochen werden.

Belanglos ist der Einwand[4]), die Brotspezies könnten nicht gebrochen werden, da sie nach der Konsekration nicht mehr porös seien; denn in jedem kleinsten Teilchen, das vor der Konsekration durch Poren von dem Nachbarteilchen getrennt war, ist Christus ganz und ungeteilt zugegen, und diese Teilchen könnten keine Poren mehr in sich besitzen; letzteres sei aber notwendig zur Brechung. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Brotspezies wie auch

---

[1]) „Ideo quidquid convenit corpori Christi mediantibus dimensionibus suis, hoc non convenit ei secundum quod est sub sacramento. Cum ergo divisio quantitativa ei convenire non possit, nisi mediante dimensione propria, constat quod fractione specierum ipsum corpus eius non dividitur neque frangitur, etiam si possibile esset." In 4. dist. XII. qu. 1. art. 2. quaest. 1. corp.

[2]) „Nulla rei fit scissura, Signi tantum fit fractura, Qua nec status nec statura, Signati minuitur." Sequenz Lauda Sion.

[3]) „Subiectum eius (scil. fractionis) sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subiectum." 4. contr. gent. cap. 67.

[4]) in 4. dist. XII. qu. 1. art. 3. quaestiunc. 2, 2 et ad 2.

der Leib Christi ihre natürliche Porosität nach der Konsekration beibehalten. Die der früheren Brotsubstanz eigene Porosität bleibt nach der Konsekration auf ihre natürliche Weise; denn sie ist genau so ein Akzidens wie die Dichte und Härte. Die dem Leibe Christi eigene Porosität dagegen ist vorhanden auf eine außernatürliche Weise. Diese letztere ist daher für die Brechung nicht erreichbar, wohl aber die erstere.

Für die Brechung der eucharistischen Gestalten[1]), insbesondere der hl. Hostie bei der hl. Messe, läßt sich mit dem Aquinaten ein dreifacher Kongruenzgrund aufstellen. Erstens sinnbildet die Brechung der hl. Hostie das Leiden Christi; ferner deutet sie eine Verteilung an, nicht nur der eucharistischen Speise, sondern überhaupt eine Verteilung aller Gnaden, die Christus uns erwirkt hat; endlich werden durch die einzelnen Bruchteile die Glieder der Kirche versinnbildet als streitende, leidende und triumphierende Kirche, daher die Brechung der hl. Hostie in drei Teile.

Der späteren Scholastik haben die aufgeworfenen Fragen keine besonderen Schwierigkeiten bereitet und werden von den Kommentatoren kaum erwähnt. Das Resultat der ganzen Untersuchung über das subiectum fractionis können wir in die Worte des hl. Thomas zusammenfassen: *„Relinquitur, quod fractio fit sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis sicut et alia accidentia*[2])".

---

[1]) „Significat autem hostiae consecratae divisio primo quidem passionem Christi, per quam corpus eius fuit vulneribus fractum sec. illud Psal: foderunt manus meas et pedes meos. Secundo distributionem donorum Christi ex ipso progredientium sec. illud infra 12 ‚Divisiones gratiarum sunt'. Tertio diversas partes ecclesiae. Nam eorum, quae sunt membra Christi, quidam adhuc in hoc mundo peregrinantur, quidam vivunt in gloria cum Christo, et quantum ad animam et quantum ad corpus, quidam autem expectant finalem resurrectionem in fine mundi, et hoc significat divisio hostiae in tres partes." In I. Cor. 11, lect. 5.

[2]) S. th. III. qu. 77. art. 7.

2. Artikel. Mixtio.

Lagen die Schwierigkeiten bei der fractio hauptsächlich darin, ein Subjekt dafür zu finden, so liegt bei der mixtio die Schwierigkeit in der Beantwortung der Frage: Was wird aus den sakramentalen Gestalten, wenn sie mit andern Flüssigkeiten gemischt werden? Genauerhin: Wie können diese substanzlosen Akzidentien eine Einigung durch Mischung mit Akzidentien in subiecto bezw. mit natürlichen Substanzen eingehen? Gleichzeitig erhebt sich die Frage, inwieweit wird die Gegenwart Christi unter den Gestalten des Weines durch eine Mischung dieser Spezies mit andern Flüssigkeiten beeinflußt?

Nach scholastischer Lehre kommt „Mixtio“ im eigentlichen Sinne dann zustande, wenn zwei Flüssigkeiten sich gegenseitig so „durchdringen“, daß sie selbst ganz korrumpiert werden und etwas Neues, ein mixtum, an ihre Stelle tritt, das von den beiden Komponenten verschieden ist. Dabei müssen wir vier Möglichkeiten in Betracht ziehen, nämlich ob die zu mischenden Flüssigkeiten spezifisch gleich oder ungleich sind, und ob die eine quantitativ größer oder kleiner ist, als die andere. Sind die beiden Flüssigkeiten der Art nach gleich, so ist auch das neu entstandene Mixtum den früheren Substanzen spezifisch gleich; diese verlieren nur ihre numerische Identität. Sind die beiden Flüssigkeiten spezifisch verschieden, so verlieren sie durch die Mischung die numerische nnd die spezifische Identität. — Ist eine der beiden Flüssigkeiten der Quantität nach größer als die andere, so daß beide sich nur teilweise durchdringen, so findet auch nur eine teilweise Mischung statt. Derjenige Teil der quantitativ größeren Flüssigkeit, der von der andern nicht durchdrungen wird, bleibt nach wie vor derselbe, numerisch und spezifisch[1]).

[1]) Ein Beispiel haben wir im griechischen Meßritus, in dem nach der Konsekration des Kelches heißes Wasser dem hl. Blute zugeschüttet wird, um dadurch die Wirkungen des hl. Geistes zu versinnbilden. Auch bei der Purifikation des Kelches mit Wasser erhebt sich die gleiche Frage.

Den eucharistischen Akzidentien verbleibt nach der Konsekration dasselbe Wirken und Leiden, das sie vorher besaßen. Werden nun die sakramentalen Weinspezies in Berührung mit einer andern Flüssigkeit gebracht, so vollzieht sich alsbald eine „actio“ und „reactio“ zwischen den konträr verschiedenen Qualitäten der substanzlosen sakramentalen Akzidentien einerseits und denen der neu hinzugebrachten Flüssigkeit anderseits. Das führt zu einer zunächst akzidentalen corruptio per se auf beiden Seiten. Daß die Akzidentien der neu hinzugebrachten Flüssigkeit korrumpiert werden können und mit ihnen die zugehörige Substanz, liegt auf der Hand; die sakramentalen Weinspezies werden auf die oben dargelegte Weise (§ 2, Art 2) korrumpiert, wobei analog dem geschilderten Vorgang in den Brotspezies hier die Weinmaterie „zurückkehrt“, natürlich im angegebenen Sinne des hl. Thomas. Aus dieser Weinmaterie bezw. deren Ersatz-Materie und der korrupten Substanz bezw. der andern Flüssigkeit entsteht nun gegebenenfalls als terminus mixtionis ein Drittes, das von den beiden ursprünglichen Komponenten verschieden ist, aber aus Materie und Form besteht, und das wir „mixtum“ nennen können. So erklärt sich die Möglichkeit einer Mischung zwischen den substanzlosen sakramentalen Spezies und andern Flüssigkeiten.

Eine wahre Mischung tritt nach Ansicht des hl. Thomas auch dann ein, wenn die konsekrierten Spezies mit spezifisch gleichem, nicht konsekriertem Weine zusammengebracht werden; sie verlieren dann ihre numerische Identität, und es entsteht etwas nicht spezifisch, wohl aber individuell Neues. Die Folgen davon werden wir unten kennen lernen.

Die Mischung der eucharistischen Akzidentien kann eine nur teilweise sein, wenn die zugesetzte Flüssigkeit die sakramentalen Spezies nicht vollständig durchdringt. Dann behält ein Teil der konsekrierten Spezies seine numerische und spezifische Identität. Der konsekrierte

Teil bleibt, wie er war, ohne eigene Substanz; er grenzt an die neuen Substanzen, berührt sie, leistet ihnen Widerstand, kurz, übt alle Tätigkeiten aus, die den eucharistischen Spezies auch vor der Konsekration zukamen. Der konsekrierte Teil besitzt „dimensiones sine subiecto", der nicht konsekrierte Teil „dimensiones in subiecto". Beide zusammen bilden jedoch nur eine einzige und zwar gemeinsame „dimensio secundum continuitatem quantitatis", aber nicht nach ihrem Seinsmodus, sondern etwa wie ein Körper, der aus zwei verschiedenen Metallen besteht; die verschiedenen Teile sind aktuell eine einzige, potenziell mehrere Dimensionen[1]).

Noch eine Möglichkeit bleibt zu erwähnen. Wenn einer Flüssigkeit A eine spezifisch verschiedene Flüssigkeit B in ganz geringer Menge zugesetzt wird, etwa nur ein Tropfen, so wird nach scholastischer Lehre dieser Tropfen von der Flüssigkeit A ganz aufgesogen und spezifisch in diese verwandelt[2]). Diese Wirkung vollbringen die Akzidentien der Flüssigkeit A, indem sie diejenigen des Tropfens B korrumpieren und sich assimilieren. — Aehnliches geschieht auch bei den eucharistischen Akzidentien: Setzt man den sakramentalen Weinspezies beispielsweise einen Tropfen Wasser zu, so wird derselbe allerdings nicht in Christi Blut verwandelt; denn die Akzidentien besitzen nach der Konsekration nur die Wirksamkeit, die sie auch vor der Konsekration hatten[3]); vor der Konsekration konnten die Weinspezies einen einzelnen Wassertropfen nicht in Christi Blut, sondern in Wein umwandeln. Also geschieht es auch nach der Konsekration so: Die Akzidentien des Wassertropfens

---

[1]) cfr. in 4. dist. XII. qu. 1 art. 2. quaestiunc. 6. ad 3: „non est inconveniens unam dimensionem secundum unam partem sui esse in hoc sacramento sine subiecto, et aliam esse in subiecto, quia plures partes dimensionis, quamvis sint una dimensio in actu, sunt tamen plures in potentia."

[2]) cfr. S. th. III. qu. 74. art. 8.

[3]) abgesehen von den in § 2, 1 u. 2 dargelegten Eigenschaften.

werden korrumpiert, neue Akzidentien treten an ihre Stelle, die den Weinspezies ähnlich bezw. spezifisch gleich sind; die Wesensform des Wassers verschwindet, und es erscheint diejenige Wesensform, für die die neuen Akzidentien die nötige Disposition geschaffen haben, und die diesen Akzidentien entspricht; das ist aber die Wesensform des Weines. So sind also die eucharistischen Gestalten imstande, spezifisch verschiedene Flüssigkeiten in ganz geringer Menge in Wein zu verwandeln.

Es erhebt sich nun die praktische Frage: inwieweit wird Christi Gegenwart im Sakramente durch diese Vorgänge beeinflußt? Sicher ist zunächst, daß Christi Blut wegen seiner Impassibilität den Mischungsprozessen nicht unterworfen ist und wegen seiner besonderen Daseinsweise von ihnen gar nicht erfaßt werden kann. Ganz abgesehen davon muß auch der Gedanke zurückgewiesen werden, als ob Christi Blut durch Mischung mit andern Flüssigkeiten irgendwie „verdünnt“ werden könnte. Denn nach dem Dogma der Totalität der Gegenwart des Herrn im Sakramente unter jeder von beiden Gestalten ist unter den Gestalten des Weines vi verborum allerdings nur Christi Blut, per concomitantiam aber der ganze Christus zugegen. — Der hl. Thomas geht davon aus, daß Christi Leib und Blut so lange gegenwärtig sind, als die Gestalten dauern, genauerhin solange diese Spezies ihre numerische Identität behalten. Wir haben aber gesehen, daß die konsekrierten Weinspezies bei jeder Mischung mit andern Flüssigkeiten ihre numerische Identität ganz oder teilweise verlieren, je nach der Menge der zugesetzten Flüssigkeit, gleichgültig ob unkonsekrierter Wein oder gar andere Flüssigkeiten zugesetzt werden. Dem entsprechend hört auch die Gegenwart Christi unter den Weinspezies ganz oder teilweise auf. Ist die zugesetzte Flüssigkeit der Quantität nach geringer als die vorhandenen Weinspezies, so daß diese nicht völlig von ihr durchdrungen werden, so bleibt in einem Teile der ursprünglichen Weinspezies Christi Blut zurück und besteht dann neben dem

compositum mixtum, welches nach den Worten Innozenz' III. dem Leibe Christi *„undique circumfunditur non madidans circumfusum*[1]*"*. — Soweit die Darstellung des heiligen Thomas[2]).

Die Kommentatoren des Aquinaten hatten zu seinen Ausführungen über die fractio nichts hinzuzufügen; hinsichtlich der Schwierigkeiten bei der mixtio herrscht jedoch große Uneinigkeit unter ihnen; die meisten weichen sogar sehr von Thomas ab. Vasquez[3]) geht von der Annahme aus, Christi Gegenwart unter den Weinspezies werde nur *„per physicam immutationem et alterationem"* aufgehoben. Daher bleibe Christi Blut auch dann noch zugegen, wenn die konsekrierten Spezies mit nicht konsekriertem Weine vermischt werden, weil in diesem Falle keine physische Veränderung stattfinde[4]). Er beruft sich hierfür auf einen frühmittelalterlichen Ordo Romanus[5]). Hier wird geschildert, wie bei der Pontifikalmesse der Archidiakon aus dem Kelche des Pontifex einen Teil des hl. Blutes in einen zweiten, größeren Kelch gießt, der mit nichtkonsekriertem Weine gefüllt ist; dieser wird dann dem kommunizierenden Volke gereicht. Die Gültigkeit dieser Kommunion wird begründet: *„quia vinum etiam non consecratum, sed sanguine Domini commistum sanctificatur per omnem modum."* Vasquez schließt daraus, die Kirche müsse hier einer sententia certa folgen, und stützt so seine Ansicht. Dieses Argument hat für uns aber wenig Wert; denn die bei Vasquez zitierten Worte finden

---

[1]) s. bei Thomas S. th. III. q. 77. art. 8. ad 3.

[2]) Zum Ganzen vergl. Quodl. 10. art. 3: „Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris, quae sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, si adesset, desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus. Si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato, quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi."

[3]) l. c. cap. VI.

[4]) desgl. De Lugo unter Verwerfung der Ansicht des hl. Thomas als „minus probabilis"; l. c. Disp. 10, sect. 3.

[5]) bei Migne, P L 78/851 ss. (Offenbar ist dieser „Ordo" gemeint).

sich nicht in dem Texte, wie Migne ihn bietet; es ist daher ungewiß, ob Vasquez eine zuverlässige Vorlage des Ordo Romanus benutzt hat. Eine Erörterung erübrigt sich also. Suarez[1]) unterscheidet zwischen unvollendeter und vollendeter mixtio; erstere ist eine „bloße Durcheinanderstellung der Teile", also keine eigentliche mixtio; letztere dagegen vollzieht sich durch wechselseitige Alteration der beiden Flüssigkeiten und durch „Teilung in kleinste Teilchen;" es findet eine substanziale Veränderung statt, und erst darin liegt das Wesen der eigentlichen mixtio. Sodann stellt er folgende Sätze auf: Jedes Agens strebt danach, etwas Aehnliches hervorzubringen; aber er bringt kein anderes Individuum hervor, da es nicht nach individueller Aehnlichkeit strebt, die es nicht erreichen kann, sondern nach spezifischer Aehnlichkeit. Daraus folgt, daß zwischen zwei Flüssigkeiten derselben Art überhaupt keine wahre mixtio zustande kommen kann. Wenn also die sakramentalen Weinspezies mit nichtkonsekriertem Weine vereinigt werden, so bleibt (nach Suarez) auch die numerische Identität dieser beiden Spezies, d. h. Christi Blut bleibt nach wie vor unter den bisherigen Gestalten zugegen. Dagegen hört Christi Gegenwart auf, wenn die bisherigen Spezies im eigentlichen Sinne gemischt werden mit einer spezifisch verschiedenen Flüssigkeit. Derselben Ansicht sind Scotus, Bonaventura, Alexander Halensis und Innozenz. (s. bei Suarez, l. c.).

Anders stellen sich die Salmantizenser[2]) zur vorgelegten Frage. Hier werden spezifisch gleiche Flüssigkeiten unterschieden in solche mit gleichen und solche mit konträr verschiedenen Qualitaten. Werden zwei Flüssigkeiten derselben Spezies, aber mit konträr verschiedenen Qualitäten, z. B. nach

---

[1]) l. c. sect. 4. Die Anschauung des Suarez kommt der Lehre der neusten Physik über „Mischungen" und „Lösungen" sehr nahe. Vergl. E. Grimsehl, Lehrbuch der Physik S. 305 f., Leipzig u. Berlin 1912.

[2]) „Tunc fit mixtio vera et propria, quando miscibilia habent qualitates contrarias, secundum quas possunt agere et reagere, ut patet in mixtione liquorum specie differentium." l. c. dub. 5, § 5.

Farbe und Geschmack, vermischt, so tritt eine wahre mixtio ein. Wenn also beispielweise zur Konsekration afrikanischer Weißwein verwendet wurde und die hl. Spezies mit Burgunder Rotwein gemischt würden, so würde eine wahre „mixtio" stattfinden, und Christi Blut würde nicht mehr zugegen sein. Nur in diesem Falle würde die numerische Identität aufgehoben werden, was ja schon genügt zur Aufhebung der sakramentalen Gegenwart[1]). Doch erscheint den Salmantizensern dies als „sententia non certa". Eine solche Mischung wie die eben genannte, meinen sie, müsse trotzdem „ehrfurchtsvoll behandelt und aufbewahrt werden". Anders liegt der Fall, wenn beide Flüssigkeiten von gleicher Art sind und gleiche Qualitäten besitzen. Dann könne überhaupt keine mixtio eintreten; denn es bestünden – modern ausgedrückt – keine Spannungsunterschiede zwischen gleichen Akzidentien und ein gegenseitiges Wirken und Leiden könne nicht stattfinden. Wenn also konsekrierter Wein mit nichtkonsekriertem Weine von gleicher Qualität gemischt würde, bliebe Christi Blut unter den bisherigen Gestalten zugegen. —

Der Ansicht des hl. Thomas, wonach durch Mischung zweier spezifisch und qualitativ gleicher Flüssigkeiten ohne weiteres die numerische Identität aufgehoben wird, können auch wir nicht beistimmen. Würde die Meinung des Aquinaten zu Recht bestehen, dann müßte ja die Gegenwart Christi auch dann aufhören, wenn von demselben Wein in zwei verschiedenen Kelchen gleichzeitig konsekriert würde und die hl. Spezies dann in einem Kelche vereinigt, gemischt würden. Wir hätten dann zwei spezifisch und qualitativ gleiche, numerisch aber verschiedene Flüssig-

---

[1]) „Ut sanguis Christi desinat esse sub speciebus, minime requiritur, quod ibi desinat esse absolute essentia sive ratio essentialis vini, sed sufficit adesse tantum umtationem, quod tale individuum, si ibi substantialiter foret, desineret esse secundum suum esse individuale: quoniam a tali substantia individualiter sumpta dependent tales species sacramentales in individuo: et consequenter praesentia Christi sub his numero speciebus."

keiten bezw. Akzidentien; dieselben würden, sobald sie zusammengebracht wären, zu einer einzigen kontinuierlichen Flüssigkeit sich vereinigen und so zwar spezifisch und qualitativ ihren Komponenten gleichbleiben, ihre numerische Einheit aber (nach Thomas) verlieren; sie wären nicht mehr das, was früher unter dem „hoc" verstanden wurde, und Christi Blut wäre nicht mehr zugegen. Daß dies nicht der Fall ist, liegt auf der Hand; da müßten ja auch die am inneren Kelchrande haftenden konsekrierten Tropfen beim Hineinfließen zu den übrigen Spezies die gleiche Wirkung, wenn auch nur teilweise, hervorbringen. Daher muß eine der Voraussetzungen des hl. Thomas falsch sein; entweder verlieren gleiche Flüssigkeiten bei der Vereinigung nicht ihre Individualität, oder aber der bloße Verlust der Individualität verbürgt noch nicht das Aufhören der Gegenwart Christi. —

Auch die Ansicht der Salmantizenser können wir nicht teilen: Werden nämlich spezifisch gleiche Flüssigkeiten mit nur qualitativen Unterschieden vereinigt, so tritt wohl ein Ausgleich zwischen einzelnen Qualitäten ein, nämlich den konträren Qualitäten, aber durchaus nicht ein solcher zwischen allen Akzidentien. Ist aber der Unterschied zwischen beiden Flüssigkeiten so groß, daß fast alle Akzidentien einander konträr gegenüber stehen, so dürften wir wohl kaum noch von spezifisch gleichen Flüssigkeiten reden können. —

Wir gehen mit Vasquez von der Annahme aus, daß Christi Gegenwart nur durch eine physische Veränderung der Gestalten aufhören kann; und zwar ist Christus so lange gegenwärtig, wie bei nichtkonsekrierten Spezies die zugehörige Weinsubstanz gegenwärtig wäre. Gießt man überhaupt zwei natürliche Flüssigkeiten zusammen, so strebt die Natur danach, zwischen konträr verschiedenen Akzidentien einen Ausgleich zu schaffen, der bis zur Korruption der Akzidentien führen kann. Dieser Prozeß vollzieht sich bald schneller bald langsamer, je nach dem obwaltenden Umständen, aber stets nur von Teilchen zu

Teilchen. Ja sogar in einheitlichen, d. h. ungemischten Flüssigkeiten z. B. in einer Flasche Wein, existieren immer einige Akzidentien, die konträr verschieden sind und daher auf einander einwirken. Das läßt sich schon daraus erkennen, daß Wein bei längerem Lagern sich verändert, auch ohne daß er mit anderm Weine vermischt wird. Das kann nur durch Wirkung von Teilchen zu Teilchen und von Akzidens zu Akzidens erfolgen und kann schließlich so weit gehen, daß der Wein verdirbt, d. h. aufhört, Wein zu sein. Gießt man andere Flüssigkeiten in den Wein, so geschieht eigentlich nichts anderes, als daß dieser Korruptionsprozess beschleunigt wird und in einer bestimmten Richtung nach Maßgabe der zugesetzten Flüssigkeit erfolgt. So kann z. B. Wein und Oel vereinigt werden, und doch können beide Substanzen noch längere Zeit nebeneinander bestehen, bis sie schließlich korrumpiert werden. Nehmen wir nun den Fall an, daß spezifisch und qualitiv ganz gleiche Flüssigkeiten zusammengegossen werden, so werden die wirklich gleichen Akzidentien sich gegenseitig in Ruhe lassen, werden also in ihren kleinsten Teilchen nebeneinander weiterbestehen; sie behalten also ihre spezifische und numerische Identität. Eine Aenderung wird nur insofern eintreten, als die einzelnen Teilchen ihre Lage zu einander lokal verändern. Sind aber die beiden zu mischenden Flüssigkeiten qualitativ verschieden, so beginnt bei der Vereinigung alsbald der Ausgleich zwischen den konträr verschiedenen Akzidentien; und das kann, auch bei spezifisch gleichen Flüssigkeiten, so weit gehen, daß die Substanzen nach einiger Zeit zerstört werden und eine chemisch neue Substanz entsteht. Bis zu diesem Augenblick aber bleibt den beiden ursprünglichen Substanzen ihre Individualität.

Wenden wir diese Ausführungen nun auf unsern Spezialfall an, so können wir behaupten: Christi Blut ist so lange unter den Gestalten des Weines gegenwärtig, als die zugehörige Substanz, wenn sie vorhanden wäre, ihre numerische Identität behalten würde. Diese geht aber

nur durch den Korruptionsprozeß verloren, und dieser wiederum vollzieht sich nur von Teilchen zu Teilchen. Sobald also ein Teilchen der sakramentalen Weingestalten korrumpiert wird, hört unter eben diesem Teilchen Christi Gegenwart auf. — Fassen wir die drei genannten Möglichkeiten ins Auge:

a) Die hl. Spezies werden mit einer andern Flüssigkeit als Wein vermischt; so erfolgt mehr oder minder schnell der Korruptionsprozeß. Christi Blut ist nicht mehr gegenwärtig, sobald das letzte Teilchen der sakramentalen Spezies korrumpiert ist.

b) Die hl. Spezies werden mit Wein vermischt, der andere Qualitäten hat als jener, der zur Konsekration verwendet wurde; es geschieht dasselbe wie im ersten Falle, nur wird viel mehr Zeit vergehen müssen, bis der endgültige Terminus erreicht ist, d. h. Christus ist noch längere Zeit sakramental zugegen.

c) Die hl. Spezies werden mit dem gleichen Weine vermischt, wie er zur Konsekration verwendet wurde; die gleichgearteten Akzidentien üben keine korrumpierende Wirkung auf einander aus, sondern bestehen nebeneinander in den einzelnen Teilchen weiter. Es findet nur eine lokale Verschiebung statt, so daß Christi Blut in vielen kleinen und kleinsten Teilchen zerstreut in der vereinigten Flüssigkeit zugegen ist, und zwar mehr oder minder dicht, je nach der Menge des zugesetzten Weines. Eine Korruption wird aber schließlich auch hier einmal stattfinden, nicht so sehr wegen der erfolgten Vermischung, als wegen des natürlichen Vorganges, dem die sakramentalen Akzidentien auch ohne mixtio ausgesetzt gewesen wären.

Zur Kritik des hl. Thomas sei noch darauf hingewiesen, daß dem Mittelalter der Begriff „mixtio“ ziemlich unklar war und sich in der „diffusio (pervasio, penetratio,) per minimas partes“ erschöpfte. Wir sind darin viel glück-

licher, insofern als wir über chemische Prozesse, Reaktion, Affinität, Diffusion und Osmose einigermaßen sicher unterrichtet sind. Nichts hindert uns jedoch, nach wie vor auf dem aristotelisch-thomistischen Boden der Materie- und Form- sowie der Substanz- und Akzidenstheorie zu verbleiben und anzunehmen, daß die einzelnen chemischen Wirkungen eben durch die Akzidentien vollzogen werden. Wir dürften wohl nicht sehr fehlgehen in der Annahme, daß wir mit unsern obigen Ausführungen den tatsächlichen Vorgängen im hlst. Sakramente ziemlich nahekommen.

Lebenslauf.

Geboren am 21. April 1893 zu Cöln a. Rhein als Sohn des jetzigen Postrats im Reichs-Postministerium Alfred v. Splawa-Neyman und seiner Ehefrau Adelheid, geb. Droege, besuchte ich, Adolf v. Splawa-Neyman, zunächst die Vorschule der Kaiser Friedrich-Schule zu Charlottenburg, alsdann von Ostern 1902 ab das Bismarck-Gymnasium zu Berlin-Wilmersdorf, das ich Ostern 1911 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Von Ostern 1911 bis zum Herbst 1914 lag ich in Breslau dem philosophischen und theologischen Studium ob. Im Oktober 1914 trat ich in das Fürstbischöfliche Alumnat zu Breslau ein und empfing am 29. August 1915 vom Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. Karl Augustin (†) die hl. Priesterweihe. Fünf Wochen später erhielt ich die Anstellung als Präfekt am Fürstbischöflichen Knabenkonvikt zu Gleiwitz, wo ich noch gegenwärtig mit Freuden an der Erziehung der katholischen Gymnasialjugend arbeite.

An der Universität Breslau hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren Baumgartner, Koenig, Nikel, Pohle, Renz (†), Sdralek (†), Sickenberger, v. Tessen-Węsierski, Triebs, Wittig, Ziesché.

Ihnen allen sei an dieser Stelle recht herzlich gedankt, ganz besonders meinem hochverehrten Lehrer der Dogmatik, Herrn Prälat Dr. Pohle, für seine wertvollen Fingerzeige und sein warmes Interesse an der vorliegenden Arbeit!